ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

Vol. XLV MCMLXXII Fasc. 1.º: enero-junio

SUMARIO

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BARCELONA
BARCELONA - MCMLXXIII

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE CIENCIAS ECLESIÁSTICAS

2 FASCÍCULOS AL AÑO

EDITORES

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)
FACULTAD DE TEOLOGÍA, SECCIÓN SAN PACIANO

Precio anual de suscripción:

Para España: 340 pesetas
Para el extranjero: 420 pesetas

ADMINISTRACIÓN

EDITORIAL BALMES
Durán y Bas, 11. — BARCELONA - 2

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE HISTORIA
Y CIENCIAS ECLESIÁSTICAS

Vol. XLV
1972

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BARCELONA
BARCELONA - MCMLXXIII

CON CENSURA ECLESIÁSTICA

DEPÓSITO LEGAL, B. 18.288 - 1958

ATENAS, A. G. - Escorial, 135 - BARCELONA

L'EXPANSIÓ MONÀSTICA FEMENINA A CATALUNYA DURANT ELS SEGLES XII I XIII

(Anàlisi del fenomen dins el context de la història de l'espiritualitat)

Introducció

El monaquisme considerat com història, o la història monàstica, com tot contingut de vida, ens ofereix variacions constants en el curs del segles. Ens referim als fenòmens que són propis del cicle vital — naixença, creixement, decrepitud i mort —; o bé presenta signes de puixança o bé mostra senyals de decaïment. L'immobilisme, pres com a estat de vida, no és pas possible en el cas que comentem; en realitat, l'immobilisme ja és una anticipació de la mort. (Però això fuig del nostre tema.)

Dintre les mutacions que originen els diversos corrents monàstics catalans, a la darreria del segle XI, al llarg del segle XII i, fins i tot, del segle XIII, comprovem, per una part, un renovellament de la disciplina eclesiàstica i, en segon lloc, una floració de monestirs mai vista. L'estirament de fundacions que hom registra fins al final del segle XIII és fruit del retard natural amb què tenen repercussió a la Península els fets culturals procedent de la resta d'Europa [1].

L'expansió cistercenca per terres hispanes ha estat estudiada,

[1] Això és tan cert que, mentre la nostra península és en plena florescència, cap a la segona meitat del segle XII, en alguns sectors d'Europa ja s'observen unes certes desviacions de l'ideal primitiu que afecten la simplicitat, la pobresa i el treball manual, segons hom dedueix de la carta *Inter innumeras mundani turbinis*, adreçada per Alexandre III al Capítol General de 1169. Aquesta carta fou generalment mutilada pels autors cistercencs, els quals en publicar-la suprimiren els pasatges papals que els reptaven i avergonyien. Vegeu les notes de J. Leclercq, *Passage supprimé dans une épitre d'Alexandre III*, a «Revue bénédictine» 62 (1952) 149-151, i *Épitres d'Alexandre III sur les cisterciens*, ibidem, 64 (1954) 68-82.

fa pocs anys, per Maur Cocheril[2]. Per altra part, tenim l'assaig d'Eufemià Fort sobre l'eremitisme de les terres occidentals[3] i el *conspectus* general que ens ofereix Antoni Pladevall respecte del moviment cenobític[4]. Si considerem el monaquisme com un fenomen de poblament, o com una manifestació missionera de la *plantatio ecclesiarum* en terres incultes, també caldrà cercar el suport de les recents aportacions de Font i Rius sobre les cartes de població[5]. Tots aquets treballs, modèlics en llur gènere, ajudaran a situar el lector en el punt en què comencen les nostres consideracions. Millor dit: donant per coneguts els estudis de referència, intentarem d'oferir una ordenació dels fets cabdals i de les idees motrius que constitueixen la trama d'aquests fets.

Situant-nos més enllà de la simple exposició metodològica, anirem a la recerca de la idea-mare que mou el corrent de l'esdevenir històric del monaquisme, mirarem d'abastar-lo d'un cop d'ull i de donar-ne una interpretació unitària.

I. La nova floració monàstica

El segle d'or de l'orde benedictí comença en el regnat de Carlemany (768-814), el qual imposa la Regla de sant Benet a tots els monestirs, vetlla perquè els monjos prometin estabilitat[6] i procura que els cenobis siguin, a més, fogars de cultura.

En el tractat de Verdun (843) és confirmada la disgregació dels pobles que integren l'imperi carolingi, a causa del naixement de la societat feudal, i comença un període anàrquic de lluites entre petits senyors, de fragmentació del poder públic, de relaxament

[2] *L'implantation des abbayes cisterciennes dans la Péninsule Ibérique*, a «Anuario de Estudios medievales», Barcelona, 1 (1964) 217-288, il. amb mapes.

[3] *L'eremitisme a la Catalunya nova*, a «Studia monastica» 7 (1965) 63-126.

[4] *Els monestirs catalans*, Barcelona, edit. Destino, 1968, 390 pàgs., esplèndidament il·lustrat amb fotos de Francesc Català i Roca.

[5] *Cartas de población y franquicia de Cataluña* (Barcelona, 1969), tomo I, 2 vols. (en curs de publicació).

[6] Mesura eficaç per a combatre la plaga dels giròvags, que sant Benet descriu de la manera següent: «La quarta mena de monjos és la que en diuen dels giròvags, els quals durant tota la seva vida s'alberguen per diverses regions, tres o quatre dies a diferents monestirs, sempre rondant i mai quiets, servint els propis volers i els incentius de la gola, i en tot pitjors que els sarabaïtes. Del miserable estil de vida de tots ells, més val no dir-ne res que parlar-ne» (*Regla*, 1, 10-13).

moral i de decadència en tots sentits. Les manifestacions principals de la corrupció regnant les trobem en l'abandonament del celibat per part dels eclesiàstics, en la proliferació de la simonia, en els abusos dels senyors contra els vassalls i en l'exercici del poder dels laics sobre esglésies i monestirs.

La reforma promoguda per Gregori VII^{è} (1073-1085), com un fruit d'esforços anteriors, s'imposa amb lentitud i, durant els segles XI i XII, sorgeix un moviment de retorn a les fonts i a la simplicitat primitiva, o sigui, una nova valoració del desert, el silenci, la pobresa, el treball manual i les pràctiques ascètiques.

1. *L'eremitisme*

La primera tendència que és posada de manifest, per part de les ànimes generoses, és la de fugir del món relaxat i pecaminós per tal de lliurar-se «al combat singular del desert» [7], professant vida eremítica. La resposta catalana a l'austera crida, si jutgem pels estudis publicats, és realment esplèndida. Eufemià Fort assenyala les zones de distribució dels eremitoris de la Catalunya nova [8] i el fet que aquests siguin situats en terres de ningú, més o menys a l'abast de les incursions sarraïnes [9].

Ens arrisquem a dir que els eremites escollien aquests llocs per les següents raons:

a) Perquè, tractant-se de terres no afectades per la repoblació, no havien de demanar l'aquiescència dels poders temporals per a poder establir-s'hi;

b) Perquè els perills de l'indret afavorien la solitud i, essent llocs arriscats, no era fàcil que els eremites fossin distrets per la gent vagarosa que visitava els asceteris per simple curiositat;

c) I, per últim, perquè si l'ideal dels eremites és el martiri — el martiri supletori i constant de la renúncia i de les austeritats —, llur veïnatge amb els infidels els donava l'oportunitat de rebre directament el baptisme de sang i d'amor que havia de coronar la seva obra.

Cal remarcar que, mentre en alguns peïsos, com França, les

[7] *Regla*, 1, 5.
[8] Op. cit., nota 3, pp. 71-73.
[9] Idem, p. 69.

dones tenen un gran paper en el moviment eremític, a les terres occidentals del nostre país només trobem dones eremites en els asceteris fundats i dirigits per Ramon de Vallbona, o sigui a la baixa Segarra, a les Garrigues i al Montsant. I encara no es tracta pas, en general, d'eremites que viuen isolades en llurs cel·les, sinó de vertaderes agrupacions eremítiques femenines o asceteris dobles — com les cases de Cèrvoles i Vallbona —, que més tard esdevenen comunitats regulars benedictines i cistercenques. Aquest tipus de monestir té els seus precedents en el monaquisme oriental i en les comunitats dobles de Fontevrault (1106).

Sant Romuald (952-1027), després d'una vida errant i d'un sojorn als boscos de Sant Miquel de Cuixà, troba una fórmula per a organitzar la solitud en comú i estableix a Camaldoli (1012) una congregació mixta, integrada per una doble família de cenobites que viuen a la vall i es preparen per a ser eremites, i per un grup d'eremites escampats per la muntanya, que després d'un període de vida solitària retornen al monestir. Sant Pere Damià (1006-1072), sant Bru (v. 1032-1101), sant Norbert (v. 1080-1134), sant Esteve de Muret († 1125) i molts d'altres, intenten de buscar un equilibri entre la vida eremítica i cenobítica, ja sigui accentuant la pregària contemplativa, l'extrema pobresa, el treball manual o la solitud; però cap d'aquests ordes o congregacions no tingué seguidors femenins a Catalunya durant el període que estudiem.

2. *El cenobitisme*

A) *Cistercencs*

Si donem una mirada panoràmica al moviment monàstic femení, a Catalunya, hom comprova que durant els segles XII i XIII està en plena eufòria l'escalada cistercenca. L'expansió galopant de l'orde del Císter és un cas insòlit en la història de l'Església.

A partir del segle XII, els benedictins no registren fundacions d'abadies noves. El corrent canonical també s'ha estroncat, i en llurs diverses versions, a casa nostra no té branques femenines. Uns i altres no poden evitar que moltes de llurs comunitats s'incorporin al Císter, el qual es mou amb una força abassegadora

extraordinària. El propi sant Bernat (1090-1153) s'ha de defensar de les imputacions que li fan per causa d'haver rebut monjos professos d'altres ordes, sense permís dels superiors [10]. La suggestió dels ideals cistercencs és tan gran que, quaranta anys després de la fundació del primer monestir filial (La Ferté, any 1113), Citeaux compta ja 338 abadies pròsperes [11].

Gràcies a l'obra de Leopold Janauschek, *Originum cisterciensium* [12], que porta referències de 742 monestirs d'homes fundats des de 1099 a 1675, sabem que 525 pertanyen al segle XII — el segle de sant Bernat — i 169 al segle XIII [13]. El creixement arriba a ser de tanta magnitud que l'orde es creu obligat a haver d'adoptar mesures per a contenir-lo. El Capítol general de 1152 prohibeix que es facin noves fundacions i mana que només s'autoritzin els canvis de lloc i els establiments començats.

Comparat amb l'expansió masculina, les fundacions de dones són encara més nombroses, malgrat els entrebancs que els posen els Capítols generals de l'orde, que no miren amb simpatia les monges. El Capítol de 1147 refusa d'assumir la direcció dels monestirs femenins i, d'acord amb sant Bernat, l'encarrega als canonges regulars de sant Agustí. El Capítol de 1218 ordena que els visitadors fixin el nombre de monges que pot tenir cada cenobi. El Capítol de 1228 mana que no s'incorporin més monestirs [14].

L'època de la màxima difusió femenina és la que se situa immediatament després de la mort de sant Bernat (1153), o sigui, des de mitjan segle XII fins a final del segle XIII. A Catalunya no hi ha cap abadia que sigui fundada *vivente adhuc Bernardo*, com fan constar les actes d'alguns monestirs, per tal d'expressar la inter-

[10] *Obras completas: Epistolario*, cartes 3 i 7, 18-19, vol. V (Barcelona, 1929), pp. 28-29 i 54-57.

[11] JUAN DE LA C. BOUTON, *Histoire de l'ordre de Citeaux*, tiratge a part de les «Fiches cisterciennes» (Westmalle, 1959), n.º 40, p. 159.

[12] Viena, 1877, vol. I.

[13] Op. cit. nota 11, n.º 41, p. 161.

[14] Observem una certa contradicció entre les normes restrictives dels Capítols generals, respecte de les monges, i la conducta d'alguns cistercencs egregis que funden i dirigeixen monestirs a títol personal. Per exemple, sant Robert (v. 1024-1111), cap a 1075, dirigeix a Molesmes unes agrupacions de monges que porten vida comunitària, però no claustral, i estan installades en cases particulars. Sant Bernat sembla que intervé en la fundació benedictina de Jully (v. 1113), on ingressa més tard la seva germana santa Humbelina (1112) i n'esdevé priora (v. 1130); erigeix certament l'abadia de Montreuil-sous-Laon. La fundació cistercenca de Tart (1120-1125), amb un grup de monges de Jully, és obra de sant Esteve Harding.

venció del sant; però sí que podem assegurar que les comunitats més antigues — com Vallbona, Cèrvoles i Vall de Maria — neixen el mateix decenni de la mort de sant Bernat, i totes les que són importants veuen la llum durant el període de la màxima irradiació de la fama del sant. De manera que aquí també podem subratllar la curiosa paradoxa que sant Bernat va fundar més abadies de monges després de mort que no mentre petjà els camins polsosos d'Europa per a renovar la societat del seu temps [15].

Les primeres fundacions cistercenques de Catalunya són d'origen eremític i no adquireixen el caràcter de comunitats religioses fins després d'una llarga experiència ascètica de variats matisos i gradual intensitat. L'evolució que presenten els inicis de molts cenobis sol ésser fidel a l'esquema següent, que copiem de Vallbona:

El solitari Ramon estableix la cel·la a l'aixopluc d'una roca, a la vall que ell bateja amb el nom de «Vallbona». El lloc és pantanós, insà, selvàtic i propici a les incursions dels sarraïns. Es tracta d'un convertit, que fuig de l'ambient feudal corrumput i que, amb la pràctica de l'oració, esdevé un famós contemplatiu. Malgrat la seva oposició a admetre ningú, finalment accedeix que homes i dones ocupin les pròpies cel·les, mentre ell busca més enllà el recés d'una altra cova.

La vida angèlica de Ramon de Vallbona, les seves ànsies de martiri i el seu esperit profètic, dels quals dóna testimoni la *Vita* [16], atreuen molta gent, i, segons documents coetanis, ell mostra ser un gran organitzador. De la baixa Segarra i les Garrigues fins al Montsant, trobem diversos nuclis d'eremites que tenen Ramon de Vallbona per prelat. Amb el temps s'integren en comunitats mixtes o separades que professen la Regla de sant Benet. I més tard s'incorporen tots els grups al Císter o a la Cartoixa de Scala Dei.

De la dinàmica femenina cistercenca trobem a la nostra terra una florida imponent, escampada per tot Catalunya, però amb accents de major frondositat per les comarques occidentals. Les raons

[15] On peut donc poser ce paradoxe que saint Bernard a fondé plus d'abbayes de moniales après sa mort que de son vivant» (JEAN DE LA C. BOUTON, *Saint Bernard et les moniales,* a «Mélanges saint Bernard», Dijon, Association des Amis de saint Bernard, 1954, p. 240).

[16] *De vita et miraculis beatis Raymundi confessoris,* manuscrit relatiu a l'eremita Ramon de Vallbona, transcrit en el Llibre Verd del monestir, titulat «Respuesta a los cinco interrogatorios del Sr. Vicario General Cisterciense que... ha trabajado... D. Jayme Pasqual...». Ms. de l'arxiu de Vallbona, 1800, fols. 35-37 s. n.

per les quals hi ha tantes fundacions a la Catalunya nova, estan en el precedent eremític de molts cenobis i en el fet que, havent-se estabilitzat molts anys la reconquesta, els ermots de la Segarra i de la plana d'Urgell constitueixen l'*eremum* ideal que cerquen les dones contemplatives.

La llista de fundacions abacials comprèn setze monestirs, dels quals, ben mirat, n'hem de descomptar Vallsanta per tractar-se d'un mer trasllat de les monges de la Bovera. Si, a més, rebaixem el grup oriental independent, format per l'Eula (filiació de Fontfreda) i per Vall de Maria i Cadins (filiació de Nonenque), els dotze cenobis restants giren entorn de Vallbona i — deixant els casos extrems de Casbas, Valldaura i La Saidia —, dibuixen en el mapa una franja transversal molt profunda que va des de Lleida i Tragó de Noguera fins al mar.

Un assaig de diagrama de les fundacions femenines cistercenques ha estat ofert per nosaltres en dues publicacions anteriors [17] i no creiem que sigui necessari repetir-lo aquí. La llista de les fundacions subratlla les fites següents:

SEGLE XII

1. Vallbona *(Vallis bona)*: Precedents des de 1153; incorporat a l'ordre del Císter des d'abans de 1176. Filiació de Tulebras (Navarra), Lum-Dieu (Haûte-Garone), Tart (Côte-d'Or) i Citeaux (Côte-d'Or). Origen eremític.
2. Vall de Maria *(Vallis Mariae)*: Abans de 1164. Filiació de Nonenque (Aveyron) i, després, de Cadins.
3. Santa Maria de Montsant *(Sancta Maria Montis Sancto)*: 1164. Filiació de Vallbona. Origen eremític.
4. Cadins *(Cathinis)*: Abans de 1169. Filiació de Nonenque.
5. Vallverd *(Vallis viridis)*: Abans de 1172. Filiació probable de Vallbona. Origen eremític.
6. Casbas, Osca *(de Casvas o Chasvas)*: Abans de 1172. Filiació de Vallverd i, probablement, de Vallbona [18].
7. El Pedregal *(Petrocale)*: Abans de 1176. Filiació probable de Vallbona.

[17] J.-J. Piquer i Jover, *Catalunya cistercenca: petit intent de localització dels cenobis cistercencs catalans*, Barcelona, edit. Germandat de Vallbona, 1967, 4 pàgines, il·lustrat amb un mapa a tres tintes. — Idem, *Normes metodològiques per a la redacció del «Monasticon Cataloniae»*, a «I Col·loqui d'Història del Monaquisme Català, Santes Creus, II (1962), p. 142, apèndix II, amb un mapa a dues tintes.

[18] Hem inclòs aquest monestir aragonès per tractar-se d'una fundació catalana i perquè és situat en terres de la casa comtal de Ribagorça.

8. Les Franqueses *(Franquiarum)*: Abans de 1186. Filiació probable de Vallbona.
9. La Bovera *(de Bovera)*: Abans de 1195. Filiació probable de Vallbona. Origen eremític.

SEGLE XIII

10. Sant Hilari *(Sanctus Hilarius)*: 1203. Filiació de Vallbona.
11. Bonrepòs *(Bona requies)*: 1215. Filiació de Vallbona. Origen eremític.
12. Valldaura, Olvan [19] *(Vallis aurea)*: 1231. Filiació de la Bovera i, probablement, de Vallbona.
13. Valldonzella *(Vallis domicellae)*: 1237. Filiació de Vallbona.
14. Vallsanta *(Vallis sancta)*: 1237-1249 [20].
15. La Saidia, València *(Gratia Dei)*: 1238. Filiació de Vallbona.
16. L'Eula, Rosselló *(de Eula)*: 1275. Filiació de Fontfreda (Aude), Grand-selve (Tarn-et-Garone), Clairvaux (Aude) i Citeaux (Côte-d'Or).

El segle xiv, unes quantes monges d'Olvan es traslladen a Manresa (1338), on reprenen el nom de Valldaura, i la comunitat restant s'estableix a Berga (v. 1340) i pren el nom de Montbenet (*Montebenedicto*). Aquestes divisions i l'abandonament dels primitius llocs solitaris, per instaŀlar-se a les ciutats, ja són presagi d'una decadència espiritual o d'una concepció diferent de l'ideal monàstic, que ja ens permeten d'albirar les noves línies de la vida apostòlica dels ordes mendicants.

B) *Hospitalers*

Els altres ordes que tenen, igualment, una expansió notòria durant els segles xii i xiii són el del Temple i el del Sant Hospital de Jerusalem. Les raons que expliquen llur puixança són diferents de les del Císter, encara que mantenen uns i altres alguns punts de coincidència.

La implantació dels ordes militars en els llocs fronterers obeeix a raons polítiques i estratègiques, tant com a l'ideal cavalleresc de l'època en què l'anacoreta se sent un soldat, un membre de la *militia Christi*, que viu sempre prest per a la lluita contra l'enemic

[19] Posem la indicació d'Olvan, per distingir-lo de la Valldaura de Manresa.
[20] No es tracta d'una fundació nova, sinó del trasllat de les monges de la Bovera a la vall pròxima del riu Corb.

infernal, i el militar emprèn les croades en forma d'una *peregrinatio* piadosa. Sant Bernat escriu la regla de l'orde del Temple i, poc després, entre 1130 i 1136, l'opuscle *De laude novae militiae* [21], en el qual justifica la figura del monjo cavaller, que fa una guerra per la pau i la darrera de les guerres.

Per a poder comprendre les ramificacions de les Comandes del Temple i de l'Hospital cal que esguardem el mapa dels dominis de Ramon Berenguer IV, abans i després de la croada contra Tortosa, de la capitulació d'aquesta ciutat (1148), de l'ocupació de Lleida, Fraga i Mequinença (1149) i de l'alliberament de Mirabet i les serres de Prades (1153). Les dades que acabem d'esmentar són punts-clau per a la història del monaquisme a la nostra terra. Així comprovem com els eremitoris de Poblet, Vallbona i Cèrvoles no poden ser organitzats cenobíticament fins després de l'ocupació de Siurana i Prades.

L'orde del Sant Hospital de Jerusalem no és, al principi, una organització monàstico-militar, com la dels templers, sinó que tan sols té caràcter benèfic. A més de viure pobres i castos, els hospitalers fan un tercer vot de practicar la caritat. Segons deduïm de les antigues ordinacions, els frares hospitalers són creats per a cuidar els malalts i ferits procedents de les operacions bèl·liques destinades a protegir els «llocs sants» de Palestina i els pobres pelegrins que van a visitar-los. Davant els obstacles amb què topa l'exercici de la seva missió en les regions poblades d'infidels, cap a mitjan segle XII es veuen obligats a haver de transformar-se en un orde militar, afegint la professió d'un quart vot, el de defensar els «llocs sants».

Els hospitalers s'estableixen a les comarques sarraïnes alliberades de poc, als llocs fronterers i al costat dels camins de romiatge dels grans santuaris medievals, i no solament acullen els «frares d'armes» — templers i hospitalers —, sinó també tota mena de romeus i pobres mancats d'assistència, fins i tot les dones a punt d'infantar i llurs fills. Les ordinacions de 1181 [22] ens admiren pel sentit avançat de llurs mesures de caràcter social i sanitari: tria de metges savis («que sàpien decernir . . . les qualitatz de les orines

[21] Op. cit. nota 10, vol. IV, pp. 368-400.

[22] J. MIRET I SANS, *Les cases dels templers y hospitalers . . .* (Barcelona, 1910), pp. 540-551. Traducció dels documents originals, transcrits d'un còdex dels segles XIV-XV.

e les diversitatz de les malalties»); celebració de consultes en cas de dubte («conseyl de metjament»); llits de mides suficients per a poder descansar estirats («les ampleses dels litz... et en longuesa couinent sien fetz a reposar») i amb cobrellit i llençols («coberta e sos propris draps»); els enllitats porten «camisa a bragues» i, per a quan han de sortir del llit, tenen «pellisses... e botes... e capeyls de lana»; provisió de bressols per als infants («petitz bressols... dels inffantz de les pelegrines... qui seran natz en la casa»); confecció de taüts («litz dels morts... fetz a manera d'una arqueta»); preparació de metgies («laytuaris et ayxarops»); etc.

Les esmentades ordinacions manen també que els malalts siguin atesos sense queixa («servitz sens clam»), pensant només en el benefici del guardó celestial, i que els frares i fraresses tinguin servidors que «lauen lurs peus e lurs caps, els torquin lurs draps, els fassen lurs litz». També assenyalen que tres dies per setmana els malalts mengin «carn fresca de porch y de moltó», que als més delicats se'ls donin «galines» i que tenen el privilegi de menjar pa blanc «de bon froment del graner del hospital». A més, la casa de l'Hospital ha de tenir sastres i sabaters per a adobar les peces d'ús, ha de proporcionar pellisses i calçat usats, però en bon estat de conservació, als pobres «per amor de Déu», i, a més, «solia donar l'almorne [de] XII diners, al comensament, con exia de caytiuitat». Per últim, l'Hospital nodria i educava «los intffantz qui eren gitatz de lurs pares» i proporcionava «escudeles» a «hom e ffembra pobra quis volguessen aiustar en matrimonis e no haguessen de que poguessen fer les nosses».

Totes aquestes mesures higièniques i humanitàries devien semblar un luxe enmig d'aquella societat misèrrima, integrada principalment per serfs de la gleva, i embrutida, en temps de guerra, per les invasions, i en temps de pau, per les ràtzies de pillatge i pels «mals usos» del règim senyorial [23].

Intentant d'interpretar aquests fets, avui diríem que les cases dels hospitalers constituïren com una mena de cordó sanitari situat entre els vells solars i les terres conquerides de poc als sarraïns; o potser millor, cal mirar-les com una organització exemplar de la caritat que suplí, fins a un cert punt, les obres de beneficència a les comarques desorganitzades per la guerra.

[23] J.-J. PIQUER I JOVER, *El senyoriu de Verdú* (Tarragona, 1968), pp. 25-29.

La branca femenina, vulgarment designada amb el nom de *monges hospitaleres*, ens ofereix una versió de les exquisides qualitats maternals de la dona posades al servei de l'exercici de la caritat, de l'amor pur, totalment desvinculat de tot servei d'armes.

Aquesta explicació prèvia ens ajuda a formular algunes generalitzacions relatives a les causes de la difusió de les religioses hospitaleres en terres catalanes:

1. La fundació de l'Hospital femení de Cervera (a. 1172) i el seu posterior trasllat a Alguaire (a. 1260) constitueixen dos testimonis de l'avançada de tipus assistencial vers les riberes del Cinca i del Segre, poblades de gent sarraïna que es va sotmetre (1149) al domini magnànim del comte Ramon Berenguer IV.
2. Les cases de Sixena (1187) [24] i de Siscar (1188) són fundades amb vistes al repoblament i a les necessitats sanitàries del baix Aragó, reconquerit uns anys abans (1169) per Alfons I.

   En ambdós casos, les fundacions hospitaleres són fetes uns vint anys després de la reconquesta del lloc, com volent-se assegurar de la fidelitat de la població sarraïna que roman al país, no sigui que es repeteixi el cas lamentable dels musulmans de les serres de Prades, que després d'haver estat sotmesos (1153) per Ramon Berenguer IV, es van sublevar i hagueren de ser expulsats (v. 1171) pel seu fill Alfons I.
3. El monestir de la Ràpita (Sant Carles de la Ràpita), si és que existeix al segle XII [25], podia ser conseqüència de la capitulació de Tortosa (1148) i de la colonització de la comarca.

A part els cinc monestirs-hospitals que acabem d'esmentar, establerts d'una manera permanent en llocs fixos, n'hi ha uns altres que estan installats en indrets transitoris, obeint alguna necessitat peremptòria i passatgera, tals com Sant Salvador d'Isot (1190) i Graílló (v. 1261), a la Noguera, i Santa Maria del Camí (v. 1256), al Vallès.

Amb el vot de practicar l'assistència als malalts, les monges hospitaleres donen un pas en el sentit de l'evolució de les vocacions religioses devers l'apostolat missioner dels ordes de vida activa.

Cap a l'any 1201, sant Joan de Mata funda Aviganya, al terme

[24] Fou fundat per la reina Sança, esposa d'Alfons I; guarda les despulles del fill d'ambdós, Pere I, i fou arxiu i residència reial freqüent fins al regnat de Pere II, per la seva situació cèntrica dins els estats de la Confederació. A més d'aquest cenobi, en terres aragoneses trobem les cases femenines de l'Almúnia de D.ª Godina (a. 1246), Grisén (a. 1240), Ricla (a. 1246) i Ayllón (a. 1253).

[25] Op. cit. nota 22, pp. 219, 539, 589-590.

de Seròs, el primer monestir de monges trinitàries, orde de caràcter hospitaler i de redempció de captius, que el 1609 es passa als mendicants. Malgrat trobar-se fora del període que estudiem, cal esmentar-lo aquí per la importància excepcional que tingué aquesta casa i pel lloc intermedi que ocupen els trinitaris entre els contemplatius i el nou corrent mendicant.

II. El retorn a les fonts

1. *Aspectes de la crisi*

La crisi que afecta el monaquisme, a la darreria del segle XI i al començ del segle XII, es mostra en forma d'un relaxament interior, produït per l'excés de riqueses i per la complexitat que comporta l'administració dels béns. Hom troba els monjos ben installats i l'observança massa dolça. L'equilibri de l'ascesi moderada de la Regla de sant Benet — que fou la clau de l'èxit —, s'ha perdut a través de les atenuacions, d'una casuística complicada i d'un excés de ritualisme.

La vida comunitària, organitzada fins als més mínims detalls — fins al refinament de la reglamentació —, converteix els monjos en autòmates i és un obstacle per al reclutament d'ànimes generoses. La major part de vocacions d'aquesta època provenen dels fills sobrants de famílies nobles, que s'han quedat sense col·locació i que entren als monestirs per portar una vida assossegada i fàcil, que els garanteixi la pitança.

El treball manual ha deixat de practicar-se o ha esdevingut una ocupació secundària, jutjada com a indigna dels sacerdots, i s'ha mudat pel conreu de les lletres. Les matèries objecte d'estudi, que abans només eren les lletres sagrades, s'han mundanitzat. La pietat litúrgica s'ha convertit en devoció. El combat espiritual, practicat a través d'una interiorització de les pràctiques penitencials, a penes existeix, i tampoc no es comprova l'ús de les mortificacions exterior.s. El monjo ha perdut la unitat i la raó de la seva existència.

Una bona part dels religiosos es dispersa pels priorats i possessions del monestir, on, per llur poc nombre (de dos a cinc membres), no poden assegurar la pràctica d'una vida comunitària mí-

nima, ni la missa conventual i l'ofici diví. El monaquisme tendeix a tornar-se clerical, en augmentar el nombre dels professos que s'ordenen de sacerdot o diaca, i no són pocs els que regenten capellanies en santuaris i parròquies. També tendeix a feudalitzar-se, i l'abat és convertit en senyor de pobles i dominis extensos, el govern dels quals li ocasiona preocupacions i dificultats que perjudiquen els deures monàstics.

El nou estat de coses comporta, per part dels abats, una major intervenció en els afers polítics del país i l'acceptació de càrrecs públics, i, per part dels monjos, un gran nombre de places de tipus administratiu i curial que ells hauran d'ocupar i que els allunyaran del monestir. Neix amb això un nou tipus de giròvags i una espècie d'abats que poden arribar a ser grans diplomàtics i polítics, i, fins i tot, guerrers, però que no veuen mai llurs monjos.

De la feudalització dels cenobis es segueixen encara altres grans mals: el nepotisme i el constantinisme, o sigui, en resum, la intrusió dels seculars en el govern de la casa de Déu.

2. *Notes dominants de la renaixença monàstica*

L'esmentat relaxament de la vida monàstica va suscitar tot seguit una reacció formidable, en diversos camps i estaments, que podem definir com un retorn a la simplicitat primitiva, o sigui, al paratge desert, al silenci, a la pobresa, al treball manual i a la mortificació. Volem demostrar que l'expansió monàstica femenina a Catalunya, durant els segles XII i XIII, no és altra cosa que un episodi d'aquest gran ressorgiment, el qual es manifesta amb les modalitats següents:

a) Per una banda, amb una reacció fortíssima i primària a favor de la restauració de la vida eremítica.

b) Per altra part, amb un moviment de reforma nascut dins el propi *ordo monasticus*, ja sigui des de l'interior del benedictinisme diguem-ne «ortodox», com pretén fer Joan de Fecamp (s. XI), ja sigui des d'un benedictinisme «heterodox» [26], com porten a cap els grans reformadors del Císter, de la Cartoixa i de la Camàldula.

[26] Diem «ortodox» i «heterodox» només per a designar la conformitat o disconformitat amb el benedictinisme de Cluny.

c) Un tercer impuls sorgeix del nou esperit de pelegrinatge, que dóna origen als eremites i predicadors itinerants, al naixement dels templers i hospitalers i a les guerres de croada.

d) I, per últim, veiem un corrent de laics, de pobres, que volen revifar la fe del poble i reformar tota l'Església amb la predicació i l'exemple de la simplicitat evangèlica i d'un despreniment absolut. El seu màxim representant és sant Francesc d'Assís (1182-1226).

No tenim temps ni espai suficients per a poder recórrer minuciosament, com ens plauria, les quatre facetes de la reforma esmentades, però sí que glossarem els trets generals característics de l'espiritualitat de renovació que omplí el segle XII d'entusiasme i d'inquietuds creadores:

A) *Fugir al desert*

La primera condició essencial de l'asceta és viure separat del món. L'asceta és un fugitiu, un solitari, un home que trenca amb la societat del seu temps per a dedicar-se exclusivament a la contemplació. Seguint l'exemple de les temptacions de Crist [27], l'asceta busca les terres ermes i abandonades per lliurar-se al gran combat del desert, per lluitar d'una manera decidida contra el dimoni [28], per enfrontar-se directament amb l'esperit del mal en la solitud.

L'ideal d'una rigorosa separació del món — vivint retirat al desert —, d'una clausura estricta, d'una estabilitat perfecta i d'un silenci rigorós, és comú a l'eremita i al monjo. No obstant això, el tema de la separació del món ha portat al desenvolupament d'una teologia de la perfecció que troba en la vida eremítica una superioritat objectiva sobre qualsevol altra forma d'ascetisme [29]. Així ho devien veure aquelles ànimes que, al principi del segle XII, amb un heroïsme inaudit, establien llurs celles en paratges despoblats i selvàtics, propicis a les ràtzies dels sarraïns. Malgrat tot, l'eremita escull aquest camí espinós i, confortat amb la pregària i enardit amb les flagelacions, emprèn la seva *peregrinatio* vers la terra promesa.

[27] Mateu, 4, 1-11; Marc, 1, 12-13.

[28] Sant Pere Damià diu d'una manera clara al seu deixeble que «entrarà a la cella per fer la guerra al dimoni» (*Opuscula varia*, 15, c. 4; PL 145, 338).

[29] A. STOLZ, *L'ascesi cristiana* (Brescia, 1943), p. 37.

No tots els que voluntàriament es confinen en una ermita aconsegueixen d'arribar a la meta del paradís perdut. Molts d'ells són homes inquiets, individus idealistes, fantasiosos i — com diríem avui — contestataris, uns *hippies* de bona mena, que pugnen per lliurar-se de l'abjecció del feudalisme; caràcters independents que ja han provat la vida comunitària i que no busquen altra cosa, en fugir al desert, que retrobar la llibertat personal. A aquests sí que els serà difícil de vèncer els dimonis de la solitud! Sant Bernat amonesta els monjos sobre els perills de l'erm i increpa a aquells que abandonen els monestirs per portar una vida eremítica desordenada [30]. Tal actitud de l'abat de Claravall ens explica el fet que una gran part de les primeres vocacions cistercenques provingui dels eremites.

Un altre contemporani de la crisi del cenobisme, Joan de Fecamp, després d'escriure una complanta sobre el repòs que ell ha perdut, dedica un himne al desert i a les joies espirituals, i escriu una lletra als monjos que s'han fet ermitans sense permís dels superiors, en la qual remarca que hom no pot ingressar a la vida solitària sense la garantia de l'obediència i d'una llarga prova [31]. El conflicte existent entre l'obligació que hom s'imposa de viure en comunitat, sota la pressió dels reformadors, i el desig de consagrar-se a l'eremitisme, com hem dit, troba més tard una solució intermèdia, més o menys evolucionada, en la Camàldula (1012) i en la Cartoixa (1084), però, en el primer moment, la ratxa de l'eremitisme s'imposa arreu.

[30] Op. cit. nota 10: Sermó 3.er de la Circumcissió del Senyor, sobre els perills de la vida eremítica, 6-7, vol. I, pp. 160-162; Sermó 64 dels Càntics, sobre els que es retiren dels monestirs per portar una vida eremítica desordenada, 4-5, vol. III, p. 533; Carta 115, a una monja de Troies, dissuadint-la de la idea d'anar-se'n al desert, vol. V, pp. 272-274; Carta 233, a l'abat Joan de Bussai, perquè abandoni la soledat i torni amb els seus monjos, idem, pp. 481-483; Carta 404, adreçada a un solitari, probablement reclòs, al qual aconsella que faci un sol menjar al dia i que no rebi visites de dones, idem, p. 753.

Eufemià Fort (op. cit. nota 3, pp. 101-102) ens recorda una clàsula del testament d'Alfons I el Cast, atorgat a Perpinyà pel desembre de 1194, que diu així: «... Dimitto unicuique heremitarum de terra mea, qui non egressi sunt monasteria inobedientes, viginti morabetinos in ornamenta ecclesie sue ...» (P. de Bofarull, *Los Condes de Barcelona vindicados*, II [Barcelona, 1836], p. 221). El text de referència ens demostra que, al nostre país, també es produí el fenòmen general dels monjos indisciplinats que abandonaren llurs monestirs per fer-se anacoretes.

[31] J. Leclercq - J. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle, Jean de Fécamp* (París, 1946), pp. 218-220.

Des d'un punt de vista negatiu, el nou impuls vers la solitud sorgeix com una protesta contra el benedictinisme sofisticat, que no satisfà les ànsies ascètiques de les ànimes sinceres, o com una reacció contra el relaxament dels costums dels laics i dels clergues. I des d'un punt de vista positiu, el moviment eremític brolla del desig d'assolir una vida monàstica íntegra, o sigui, bastida en ple desert i amassada amb silenci, pobresa i austeritats corporals, que són les condicions que fan possible la contemplació pura.

El medi exterior que configura la vida del desert és descrit per un anònim contemporani de l'època que estudiem amb les paraules següents: «Exercitatio corporalis, jejunia et vigilia; de aedificiis vel vestibus, cibo vel potu vel pecunia non magnopere curare; solitudinem querere» [32]. Però això no és tot; els punts esmentats no fan més que condicionar un ambient propici per a la pregària, que l'eremita ha d'omplir amb lectures i flagelacions, fins a la consecució de la nuesa espiritual i el despreniment absolut, o sigui, fins que aconsegueix crear el medi diví propici per a l'amorosa contemplació.

Mentre el fals anacoreta, que no suporta cap regla, busca la fama i la novetat en el desert, l'asceta veritable basteix en la soledat la clausura invisible de la seva immolació.

Recordem, finalment, que sant Benet, abans de fer-se monjo, practica l'eremitisme prop de Subiaco i que els primers monestirs tenen celles per als solitaris. Per tal que els monjos puguin viure separats del món, sant Benet disposa que els monestirs siguin autàrquics [33].

B) *Pobresa i simplicitat*

L'altra nota de la reforma que comentem és la naixença d'una mística de la pobresa, que té el seu origen en la nostàlgia de la simplicitat dels primers segles cristians.

Pobresa i austeritat en tot: en el menjar i en el vestit, fins i tot en les construccions, robes litúrgiques, vasos sagrats, cant i actes de culte.

[32] *Liber de diversis ordinibus que sunt in Ecclesia*, c. 2, col. 810; PL. 213, 807-850. Inspirat en la Regla de sant Benet, l'ermità Grimlaïc compon una *Regula solitarium* destinada als eremites (PL. 103, 574-663), la lectura de la qual recomanem als lectors.

[33] *Regla*, 66, 6-7.

L'orde del Císter és un exemple evident de l'esperit de simplicitat, amb la interpretació literal de la Regla, amb l'adopció dels vestits de llana natural, sense tenyir — abans els hàbits eren grisos —, amb el retorn al treball manual agrícola, amb la renúncia als privilegis i a la protecció dispensada a l'Església per la legislació carolíngia (prohibició de rebre esglésies i capelles, béns i beneficis eclesiàstics, delmes, etc., i d'exercir funcions canòniques exteriors), i fins amb els petits detalls de l'adopció dels absis rectangulars i dels vitralls llisos (grisalles), l'absència de miniatures en els manuscrits i el desús de pintures i escultures en temples i claustres (llevat de la decoració geomètrica i floral), per tal de no distreure la pregària contemplativa dels monjos.

El mateix retorn a la Regla, propugnat pels cistercencs, no és un arcaisme anacrònic, ni tampoc un fanàtic seguir la Regla «al peu de la lletra, sinó un observar la Regla d'una manera simple i sense mitigacions, un acte de fidelitat a la millor tradició benedictina. Amb aquest gest, el Císter vol restaurar la puresa de l'ideal monàstic i expressa una decidida voluntat de despullament.

Sota l'aspecte de la pobresa, cal que assenyalem que el Císter prepara el corrent popular dels franciscans, de la mateixa manera que l'organització centralista de la Carta de Caritat es troba en germen en les *Consuetudines Vallymbrosane* [34] i que molts matisos del moviment eremític dels segles XII i XIII foren anticipats per la reforma monàstica de sant Benet d'Aniana (750-821). Ha estat dit que l'observança implantada per aquest gran pastor benedictí torna a enllaçar amb l'antiga tradició dels Pares d'Egipte, amb la qual havia romput sant Benet, o sigui, que accentua la separació del món, el silenci, la pietat subjectiva i la pràctica de la pobresa, del treball de mans, de les llargues oracions solitàries i les grans austeritats corporals.

Des dels punts de vista de la simplicitat i la pobresa, podem dir que el Císter i la Cartoixa constitueixen com una mena d'eremitisme col·lectiu, o d'organització de la solitud en comú, amb l'avantatge que els monjos compten amb l'ajuda dels germans.

[34] El cenobi doble de Vallhombrosa és una fundació de sant Joan Gualbert (1055).

C) *Treball manual*

La professió de la pobresa real, tant per part dels monjos com dels eremites, porta com a conseqüència la implantació del treball manual (*opus manuum*), la simplicitat com a norma i la interiorització total de la vida ascètica.

El treball de mans té el doble avantatge que, per una banda, no destorba de la contemplació i, per altra, ajuda a l'exercici de la penitència. L'eremita viu dels fruits silvestres (baies i mel), del conreu de la vinya o de l'hort, o de la venda dels productes d'artesania manufacturats al seu taller (mantes, estores, cistells); això li permet de subvenir les necessitats i oferir hospitalitat als vianants.

Amb aital fi, el Císter implanta la institució dels conversos, desconeguda per sant Benet. I fins els cenobis femenins funden granges de colonització, com veiem a Vallbona i a tants d'altres llocs, on els primers temps, malgrat la clausura, les monges surten en petits grups, amb permís de l'abadessa, per treballar la terra i retornar al cenobi el mateix dia. Per la carta de fundació benedictina de Jully [35], hom dedueix que les monges no subvenen totalment llurs necessitats, sinó que, a més del treball de mans, compten amb l'ajuda dels propis dots i les almoines dels fidels. Cap a la darreria del segle XII, la clausura es torna més severa i les monges deixen el treball dur del camp per dedicar-se a la còpia de manuscrits i a l'ensenyament [36], o per organitzar petites indústries. Durant aquesta època el treball dur corre a càrrec dels donats.

Els autors antics consideren, abans de tot, el treball de mans com una activitat ascètica i penitencial, que subsidiàriament proporciona la pròpia manutenció dels monjos i la pràctica de la caritat vers el proïsme; però els moderns l'interpreten com una obra de solidaritat devers el món laboral d'avui dia i, també, com un mitjà que els permet d'ajudar els necessitats. Des del punt de vista cistercenc, la interpretació del treball intel·lectual del monjo es fa més difícil quan no és íntimament connectat amb la *lectio*, o sigui,

[35] En fou priora santa Humbelina, germana de sant Bernat, a partir de 1128.

[36] Mentre els monestirs d'homes són contraris d'admetre infants, els de dones organitzen centres d'educació. Així veiem que santa Gertrudis ingressa com a educanda en un monestir de l'orde als quatre anys, i santa Matilde als set anys.

quan no es pot considerar com una prolongació de la contemplació, i l'asceta corre el perill d'apartar-se dels seus fins.

Això ens fa pensar en l'entusiasme que devien sentir les primeres monges cistercenques i hospitaleres de la nostra terra, que amb un esperit d'emulació heroic, feien la competència als monjos fins i tot en les tasques dures i perilloses.

D) *Mortificació*

La Regla de sant Benet — codi de seny i d'aquilibri — constitueix un dels esforços més grans que han estat fets a Occident per a interioritzar les pràctiques penitencials antigues, derivades dels Pares d'Egipte. Sota el seu impuls neixen uns corrents espirituals nous que, en lloc de posar l'accent en la mortificació, més aviat insisteixen en la manera de perfeccionar la pregària. Els benedictins són els grans campions de la pietat bíblica i litúrgica, que deixa quelcom de banda les pràctiques ascètiques, amb un intent de remuntar-se per les vies de la mística.

Amb tot, l'ascesi benedictina no és tan fàcil com sembla a primera vista; li podem aplicar l'adagi de *fortiter in re, suaviter in modo*. Perquè, segons ella, l'esforç de la mortificació consisteix, abans de tot, en la pràctica exacta i assídua de les observances claustrals, i això és més difícil que no fer de tant en tant penitències espectaculars.

Tres segls després de la renaixença carolíngia, els trasbalsos històrics que originen el flux i el reflux de l'opinió dels pobles, produeixen a tot Europa un enduriment dels costums i una reacció a favor de la pràctica de les grans austeritats, com a protesta contra la disbauxa de l'època. Molts monjos es retiren a llocs solitaris i no pocs homes i dones eremites es reclouen en celles, passant la vida emparedats. No ens consta que al nostre país s'hagi donat mai la inhumana manera de viure dels reclusos voluntaris.

Durant els segles que estudiem no és possible de concebre cap manera d'observança religiosa sense penitències. A més del silenci i la separació del món, dels hàbits grossers i els aliment bastos — generalment de base vegetal —, de les llargues hores consagrades a la salmòdia i la lectura, de la privació del son, del deure de llevar-se de nit, etc., l'anacoreta i el monjo treballen, dejunen,

practiquen les «metanies» [37], dormen vestits i sobre fustes, porten cuirasses pesants i anells de ferro (que dificulten els seus moviments i els fatiguen), es donen cops al pit i, sobretot, es flagellen. Les deixuplines han estat sempre considerades com un mitjà de suplir el martiri, participant de la passió de Crist.

Els fundadors d'ordes religiosos de l'època imposen als monjos austeritats semblants. A més de les mortificacions que hem esmentat, sant Romuald estableix a la Camàldula tres dies per setmana a pa i aigua. Sant Bru segueix la mateixa norma; si bé, davant els inconvenients que comporta tal mesura, ha de reduir el dejuni a una sola jornada.

Com un contagi, com una ventada, tothom rivalitza en la implantació de les pràctiques ascètiques que considera més adecuades per al seguiment de Crist. Homes i dones s'imposen grans fadigues per a fugir del món i immolar llurs existències — fent del cenobi, de l'ermitage o la vida reclosa el substitutiu del martiri —, com una prova d'amor i de fidelitat.

E) *Vida comunitària*

Un dels trets característics de la reforma és la intensificació de la vida comunitària. El segle XII les cases benedictines han perdut bona part de llur impuls i les comunitats són esmicolades per poder atendre la constant proliferació de petites fundacions priorals. Contra aquest fet, el Císter reacciona exigint per a cada casa un mínim de dotze monjos i un abat; sense tal requisit, el Capítol general no autoritza la fundació de cap cenobi.

El Císter subratlla d'una faiçó especial la vida comunitària, puix que l'exigeix per a tots els actes regulars, fins per al treball, l'estudi, l'esbargiment i el repòs. El cistercenc ho ha de fer tot en comú; ha de viure i morir acompanyat dels germans.

Els monjos del Císter imbuïren l'ambient de l'època de la mística comunitària, que fou la clau del seu èxit. L'escola cistercenca influí en el moviment eremític en el sentit d'aconseguir que els

[37] Una de les ocupacions típiques dels eremites, heretades dels Pares del desert, és fer cada dia un determinat nombre de «metanies», o sigui, d'inclinacions profundes i reiterades fins tocar terra amb les mans, acompanyades de pregàries (Constitucions de la Camàldula, XXXII, 527; ed. Mittarelli-Costadini, «Annales Camaldulenses», III [Venecia, 1755], p. 512). Les esmentades Constitucions foren escrites pel venerable Rudolf entre 1080 i 1085.

eremites es reuneixin entorn d'un mestre, formin comunitats espirituals, portin vida comuna (per gaudir de l'ajuda dels germans i poder vèncer, tots junts, el dimoni de la solitud) i, finalment, s'integrin dins d'un orde. Com hem vist, la major part d'agrupacions eremítiques s'incorporen al Císter.

L'orde del Císter no exclou tota possibilitat d'eremitisme, puix que veiem com alguns monestirs conserven o basteixen celles i eremitoris en llocs propers, per a algunes poques vocacions provades. No obstant això, l'herència principal de l'eremitisme no és recollida pel Císter en la forma dels cartoixans, d'una solitud personal, sinó en el sentit d'una separació del món, d'una absència radical de compromís amb el món, practicada per grups humans que es comprometen a viure la solitud del desert solidàriament.

Per això sant Bernat considera que la majoria de les persones consagrades assoliran més fàcilment la perfecció dins la vida comuna que a través de la vida solitària, per la facilitat amb què poden vèncer — en el cenobi — les temptacions del desert [38], a causa de l'atracció que proporciona el bon exemple dels germans i del suport afectuós de l'amor recíproc. Aquest matís humà no podia passar inadvertit a l'extremada sensibilitat del monjo de Claravall. És sabut que la vida comunitària pot arribar a ser ascèticament perfecta si és practicada per rigoroses raons contemplatives i si cada monjo subordina els consells evangèlics a la pràctica de la caritat entre els germans. L'amor al proïsme és la virtut més significativa de la vida comunitària.

No és estrany que un ideal tan suggestiu omplís els claustres cistercencs: viure sempre acompanyats, com si fossin sols; i viure sols, essent acompanyats.

Amb el Císter, l'amor a Déu, o sigui, la caritat sobrenatural i la tendresa humana, venen a ser el nervi aglutinant de la vida monàstica.

F) *Contemplació*

La principal ocupació del monjo és la pregària. Un dels punts bàsics de la reforma del segle XII consisteix a recollir de la tradició benedictina l'amor a la litúrgia i l'interès per l'estudi de la Bíblia,

[38] En parlar reiteradament del «dimoni» o de les «temptacions» de l'erm, ens referim a certes al·lucinacions i miratges diabòlics, propis del desert.

que són las dues fonts on es nodreix la vida interior dels religiosos.

Sant Bernat, que és l'ànima del fenomen cistercenc i també del moviment renovador, accentua la devoció mariana que ja sentien els benedictins i, sobretot, la devoció sensible vers la humanitat de Crist, que a partir d'aquest moment donen origen a una nova escola mística, més accessible al cor de l'home. Les hores dedicades per la comunitat a la lectura meditada de la Bíblia ocupen gairebé la jornada sencera, fins al punt que a penes resta temps als monjos per a les pregàries lliures de devoció privada.

Tots els religiosos de l'època tenen l'obsessió de la pregària contemplativa, que és designada amb el nom de «ruminatio» [39] i que volen que sigui contínua (*oratio continua*) i perenne (*laus perennis*). L'oració pot ésser oral o silenciosa, oficial o privada, i hom procura que sempre sigui breu i freqüent, renovada tan sovint que esdevingui contínua. Així les hores canòniques són intercalades en el decurs de la jornada — del dia i de la nit —, entremig del treball i del descans, per tal que l'oració no sigui mai interrompuda. Fins i tot durant el temps dedicat a les labors manuals i a la «toaleta» cal pregar en silenci per a santificar aquestes accions, ja sigui recitant els salms penitencials o les hores de l'ofici parve. L'eremita Grimlaïc, solitari de la Lorena, diu en la seva Regla: «Ens convé que no estiguem ni un moment sense pregar: quan no ho puguem fer amb la boca, fem-ho amb el cor» [40].

La tècnica de l'oració s'inspira en l'*otium negotiosum* de Maria asseguda als peus del Mestre [41], i passa per les fases successives següents: *lectio* (la *lectio divina*), *meditatio, oratio* i *contemplatio.*

Així és com l'oració contemplativa — que és basada en l'ascètica de la solitud i la simplicitat i vivificada per la mística bernardina, de rels tan humanes — se situa en el vertader fi del monjo, que és la recerca de Déu.

Aquesta concepció de la pregària havia d'exercir una forta empremta en els espirituals d'una època que el monjo és considerat com el vertader home escatolgic, que camina vers la celestial Jerusalem i arriba al seu terme. Heus aquí una causa notòria, si no

[39] El mot és de sant Pere Damià i equival a «meditació» (J. LECLERCQ, *Inédits de saint Pierre Damien*, a «Revue bénédictine», 67 [1957] 158).
[40] Op. cit. nota 32, *Regula solitarium*, ídem, 621-622.
[41] Lluc, 10, 38-42.

la principal, de la florida de vocacions cistercenques, puix que les ànimes deleroses d'oració troben en el claustre una manera d'assolir la vida angèlica, com una forma anticipada de la vida eterna.

Comentari final

La crisi i el renaixement que comentem tenen alguns punts de semblança amb la tremenda convulsió que travessa el món d'avui dia. I hom es pregunta si el monaquisme pot encara acomplir alguna missió entre els homes.

Assistim a un vast i profund moviment de renovació de les estructures de la societat, que porta saba nova a tots els sectors de la cultura i de la vida espiritual. Sorgeixen arreu tendències contra els convencionalismes, contra els compromisos contrets sota la pressió dels poderosos i contra les més llunyanes reminiscències de feudalisme. Veiem néixer noves formes monàstiques i d'experiències religioses, basades en la pobresa i la simplicitat.

Cap on va el monaquisme? És indubtable que hi ha una coincidència entre la millor tradició monàstica, basada en l'austeritat i la sinceritat, i uns certs corrents d'ara, que propugnen l'alliberament de les fórmules vàcues.

El retorn als orígens, a les fonts, com una actitud espiritual i psíquica, és un valor permanent que la millor tradició monàstica ofereix als homes senzills i purs de la nostra època.

Josep-Joan Piquer i Jover

EL RETAULE MAJOR DE SANT SADURNÍ DE LA ROCA, OBRA D'ANTONI COMES

A mossèn Jordi Sales Masferrer, rector de La Roca

Un bell exemplar d'art religiós del segle XVIè dels pocs actualment existents a Catalunya, és el retaule, si bé mutilat en part pel juliol de l'any 1936, que avui encara es mostra amb la seva plena magnificència a l'altar major de l'església parroquial de Sant Sadurní de La Roca, monumental obra que l'investigació històrica ha permès documentar.

Aquesta gran peça escultòrica és deguda al gairebé ignorat imaginaire Antoni Comes, actiu a Barcelona entre els anys 1606 al 1631, segons així ho certifiquen les nostres notes d'arxiu.

Podem assenyalar aquest mateix artista com autor del retaule major de l'església de Sant Sadurní de Montornés [1], obra quasi simultània a la del temple de La Roca; el de Sant Isidre, de mig relleu, per encàrrec de la Confraria dels Sants Abdon i Senén i Santa Agata dels Hortelans del Portal Nou de Barcelona, que el pintor Antoni Rovira cuidà de daurar i estofar, i el fuster Josep Sayós posà a punt d'imaginaire [2]. Molt possiblement executà també l'entalladura d'un retaule per la parròquia de Santa Maria de Badalona [3].

Així mateix, junt amb els fusters Joan Guixós i Antoni Mas, i l'imaginaire Pau Fornés, en qualitat d'àrbitres i amigables componedors, intervingué en la qüestió plantejada entre el mestre escultor de fama internacional, Agustí Pujol, amb motiu de l'obra

[1] AHPB (= Arxiu Històric de Protocols de Barcelona). Antoni Seguí, llig. 4, man. 2, any 1618, f. 609: 31-X-1618. Pere Carbonell, llig. 6, man. 20, any 1619: 16-I-1619. Antoni Seguí, llig. 3, man. 3, any 1619, f. 631: 19-XI-1619; llig. 4, man. 4, any 1620, f. 96 v: 25-I-1620.

[2] AHPB. Josep Vendrell, llig. 1, man. anys 1622-24: 20-X-1623.

[3] AHPB. Pere Llunell, llig. 11, *quaternus aprisiarum*, any 1622: 16-IV-1622.

del retaule major del temple de la vila de Santa Maria de Martorell [4].

La primera documentada referència del retaule que ara historiem, pervé d'una àpoca datada el 31 d'octubre de 1618, corresponent a l'escriptura de cessió de crèdit de 133 lliures i 4 sous barcelonins per Antoni Comes atorgada a favor de Pere Pau Rol, batifuller de Barcelona, de consemblant quantitat de diner endeutada pels obrers de l'esmentada parròquia (doc. 1).

En quant al segon document es tracta d'una àpoca de pensió d'un censal, calendada el 30 de maig de 1631, subscrita a favor del citat Pere Pau Rol, en virtut de l'assignació de determinada suma de diner atorgada pels obrers del retaule de Sant Sadurní de La Roca (doc. 2).

Si bé és de doldre la manca del contracte original, degut a la destrucció de l'Arxiu notarial de Granollers, avui podem fer una breu explicació del citat monumental retaule renaixentista, compost de bancal, portes, dues andanes, rematat per la clàssica escena de Calvari amb les figures corpòries de la Verge Maria i Sant Joan Evangelista, i, al cim, el bust de l'Esperit Sant, rodejat d'àngels músics, i a ambdós extrems les figures jacents dels Evangelistes sant Marc i sant Lluc.

En el bancal o sòcol apareixen dos relleus emmarcats en pedra amb les escenes de la Flagel·lació de Jesús i la de la Coronació d'Espines.

La fornícula de la primera andana mostra l'imatge escultòrica

[4] AHPB. Pere Llunell, llig. 20. Llibre de concòrdies, anys 1604-46: 18-VII-1610. A n'Antoni Comes, imaginaire habitant a Barcelona, fill de «Logari» Comes, pagès de Santa Coloma Saserra i d'Elisabet, li fou atorgada llicència per contraure matrimoni amb Anna Domènech. ACB (= Arxiu Capitular de la Catedral de Barcelona). Llicències matrimonials. Oficialat, anys 1607-09, f. 175: 24-XII-1608 [1607].

La seva muller Anna, atorgà testament el 15 de desembre de 1612, el qual fou publicat set dies després en les seves cases del carrer Comtal, actuant de testimoni Josep Sayós, jove fuster: AHPB. Antoni Estalella, llig. 20, Llib. 1, testament, anys 1609-18, f. 43.

El nostre personatge, posteriorment li era concedida llicència per contraure segones núpcies amb Elisabet, filla de Pere Ameller, de Besalú: ACB. Llicències matrimonials. Oficialat, anys 1613-15, f. 2 v: 4-V-1613.

La citada segona esposa atorgà testament en el que elegia marmessors al seu propi marit i al pintor Jaume Bassin: AHPB. Joan Soler Ferran, llig. 24, plec de testaments: 23-III-1620.

Antoni Comes, enviudat per segona vegada, firmà capítols matrimonials amb Elisabet Puigvert, vídua del espaser Jeroni Spes: AHPB. Francesc Jutge, llig. 7, man. 9, any 1620: llig. 17, llib. 3, cap. matrim., anys 1618-22, f. 71: 5-VII-1620.

de Sant Sadurní, flanquejada per dues històries d'aquest sant, la primera, quan fou obligat a apostatar donant culte als falsos déus; mentre en altre apartament es representa el martiri del mateix benaventurat sant. Als extrems les figures dels sants Pere Màrtir i Miquel Arcàngel.

Al centre de la segona andana es mostra l'imatge escultòrica de la Verge Maria amb el seu Fill al braç, i als costats dos relleus amb les representacions plàstiques de l'anada de la Verge Maria al temple i la de la fugida a Egipte.

A les portes del retaule s'exhibeixen les imatges en relleu de tamany natural dels apòstols sants Pere i Pau.

Finalment, entre els elements decoratius predominen els ramells de fruites: peres, pomes, raïms, a més d'ornamentades columnes i altres adornaments que resalten la bellesa del sumptuós retaule.

JOSEP-MARIA MADURELL MARIMON

DOCUMENTS

1 Barcelona, 31 octubre 1618

Die trigesima prima et ultima mensis octobris anno a Nativitate Domini millesimo sexcentesimo decimo octavo.

Ego Antonius Comes, imaginator civis Barchinone, pro solvendo et satisfaciendo vobis honorabili Petro Paulo Rol, batifullerio civi dicte civitatis Barchinone, centum triginta tres libras et quatuor solidos barchinonenses, pro consimilibus per vos michi gratis et bono amore mutuatis. Gratis etc. assigno et consigno vobis dicto Petro Paulo Rol, his presenti, consimiles centum tres libras et quatuor solidos barchinonenses que mihi solvende veniunt, scilicet, centum libre die sive festo Pasche Resurrectionis Domini Nostri Jesuchristi, et restantes tres libre et quatuor solidi die sive festo Pentecostes proxime venturi, per honorabiles operarios et parrochianos parrochie sancti Saturnini de la Rocha, Barchinone diocesis, ad complementum maioris peccunie quantitatis per ipsos operarios et parrochianos dicte parrochie mihi debite causis et rationibus contentis in quodam debitorii instrumento per operarios dicte parrochie mihi facto et firmati penes discretum Joannem Albanell, notarium ville Granullariorum Barchinone diocesis, die et anno in ipso

contentis. Has itaque etc. sicut melius etc., ce[de]ns ex causa predicta omnia jura etc. Quibus iuribus etc., petatis et recuperetis etc. Et inde apocham etc., clama et retroclama exponatis etc., et exequtiones quascumque instetis etc. Ego enim etc. facio et constituo etc. dicens et intimans etc. insuper promitto facere, habere etc. et tenere de evictione etc. ad de restitutione missionum etc. super quibus etc. Credatur etc. Et predicta facere et attendere promitto sine ulla videlicet dilatione etc. Fiat cum salario procuratoris intus presentem civitatem Barchinone quinque solidorum et extra civitatem quindecim solidorum barchinonensium, ultra quos etc. Promitto restituere missiones etc. Super quibus etc. Credatur etc. Preterea promitto super predictis non firmare ius etc. sub pena quinquaginta solidorum barchinonensium, de qua etc. tertium curie etc. que tocies quoties etc. qua soluta etc. nihilominus etc. Et pro his complendis etc. Obligo vobis omnia et singula bona mea mobilia etc. Renuntio etc. ponantur renuntiationes solite et necessarie etc. Renuntio etiam foro meo proprio etc. supponens et submittens me et bona mea foro magnifici vicarii vel baiuli Barchinone vel alterius etc. cum facultate variandi etc. Et est sciendum etc. facio et firmo scripturam tertii in libris tertiorum curie dicti magnifici vicarii vel baiuli Barchinone, obligans proinde personam et omnia et singula bona mea mobilia etc. Et ut predicta etc. Juro etc. Hec igitur etc. Actum etc.

Testes sunt honorabilis Hieronymus Andreu, candelarius cere, civis, et Ludovicus Vilallonga, scriptor Barchinone.

Item, alio instrumento, dictus Antonius Comes firmavit apocham dicto Petro Paulo Rol de dictis centum triginta tribus libris et quatuor solidis habitis et receptis realiter et de facto numerando in notarii et testium infrascriptorum presencia. Et ideo renuntiando etc. Testes sunt predicti.

Postea autem die tertia mensis desembris eiusdem anni millesimi sexcentesimi decimi octavi, predicta fuerunt intimata et notifficata reverendo Joanni Pinós, presbyter et rectore parrochialis ecclesie Sancti Saturnini de la Rocha, Jacobo Cruells y Borrell et Bartholomeo Company Devall, operariis dicte parrochialis ecclesie sancti Saturnini cum intime intellecto eidem personaliter repertis dimisso per Bernardum Riu, nuntium curie honorabili bajuli terminis de la Roca, presentibus, Paulo Figuera, agricola parrochie sancti Cipriani de la Mora et Martino Joanne Parera, scriptore ville Granullariorum et discreto Joanne Albanell y Pujalt, notarii dicti ville Granullariorum in his vice et loco meis notarii infrascripti intervenienti pro testibus.

AHPB. Antoni Seguí, llig. 4, «protocolum sive manuale», año 1618, f. 609.

2 Barcelona, 30 maig 1631

Dicto die [30 maig 1631].

Ego Petrus Paulus Rol, batifullerius civis Barchinone, habens assignationem et consignationem de infrascripta quantitate abs Bartholomeo Company, cultore parrochie sancti Saturnini de la Rocha, Petro Font et Torrents ac Francisco Neu, hostalerio omnibus parrochie sancti Saturnini de la Rocha, diocesis Barchinone, operariis retabuli dicte parrochie, prout de mea consignatione constat cum instrumento in dicta parrochia recepto penes don Joannem Portell, presbyterum ac rectorem dicte parrochie, ac eo nomine auctoritate ordinaria notarium dicte parrochie, die tercia mensis septembris proxime dimissi.

Gratis etc. confiteor et in veritate recognosco vobis reverende domine abbatisse et devoto conventui monialium monasterii sancte Elisabetis presentis civitatis Barchinone, quod modo infrascripto factaque cessione infrascripta per Elisabeta Nebot, vidua relicta Anthici Nebot, quondam cultoris dicte parrochie, Francisco Nebot, etiam cultore, Anthica Nebot, uxore dicti Francisci Nebot et Maria Company, uxore Bartholomei Company, cultoris dicte parrochie, et ex illis tercentum et quatuor libris, que sunt pretium cuiusdam censualis per dictas matrem, coniuges et filiam uti principalis, et Bartholomeum Company uti fideiussorem, vobis venditis cum instrumento recepto penes notarium infrascriptum die decima tertia mensis desembris proxime dimissi, dedistis et solvistis mihi triginta quinque libras monete Barchinone. Et sunt pro consimilibus per dictum Franciscum Nebot debitis causis et rationibus contentis in quodam instrumento debitorii per ipsum firmato dictis operariis retabuli dicte parrochie penes Joannem Portell, presbyterum ac rectorem prefatum, die et anno in eo contentis.

Modus vero solutionis dictarum triginta quinque librarum talis fuit et est quoniam eas dixistis et scripsistis mihi in tabula cambii sive comunium depositorum presentis civitatis Barchinone. Et ideo renuntiando etc. ceterum quia ante solutionem huiusmodi et in actu eiusdem fuit actum et conventum inter me et vos de cessione infrascripta. Id circo sine tamen evictione nec bonorum meorum aliqua obligacione, do, cedo et mando vobis omnia jura, omnes actiones reales et personales mihi competentia adversus et contra dictos et superius nominatos Nabots quo scilicet ad tuendam et defendendum predictum censuale per vos emptum contra quoscumque creditores dictorum Nabots et Company. Insuper promitto et juro predicta habere ratta etc. Actum etc.

Testes sunt don Raphael Riera, notarius publicus Barchinone et Anthonius Paulus Simo, scriptor Barchinone.

AHPB. Josep Pedrol, leg. 2, manual any 1631, f. 236 v. Per a més detalls d'aquest retaule, vegeu AHCB, Notes inèdites de Mossèn Josep Mas, XIX, f. 126.



LA «SCALA DE CONTEMPLACIÓ» DE ANTONIO CANALS Y LA CORRIENTE DE LA «DEVOTIO MODERNA»

I. Qué sentido tiene la producción de Canals

Con razón se ha dedicado una especial atención a la publicación y estudio de las obras de uno de los clásicos de la literatura catalana, Antonio Canals (1352-1418).

Ante todo se ha fijado cuidadosamente su cronología dentro de los rasgos biográficos generales [1] para conocer mejor a este ilustre dominico valenciano (probablemente natural de Játiva, ¿o quizá de Canals, junto a Játiva?) del siglo XIV (h. 1352 - h. 1418), colocado en nuestra historia literaria junto a Bernat Metge y Francesc Eiximenis: «tots tres viuen els mateixos problemes del país i de la Cristiandat, indubtablement es conegueren i devien tractar-se, car els trobem al mateix ambient», dice Martí de Riquer [2], aunque Eiximenis vivió el problema del Cisma de Occidente, mientras que en Canals no aparecen vestigios de él, ni de que tomara partido como lo hizo su maestro y compañero san Vicente Ferrer.

El ambiente en que vivieron es caracterizado como de «certa crisi espiritual, tendent vers l'escepticisme» [3], de modo que ahí estaría el sentido de su producción literaria: «tota la seva obra era destinada a lluitar contra un corrent d'escepticisme que guanyava terreny entre els seus contemporanis» [4].

[1] José M.ª Coll, O. P., *El Maestro Fr. Antonio de Canals, discípulo y sucesor de san Vicente Ferrer*, AST 27 (1954) 9-13. Tiene en cuenta a A. Rubió i Lluch, *Documents per a la Història de Cultura catalana mig-eval*, 2 vols. Barcelona, 1908(1918)-1921.

[2] Martí de Riquer, *Història de la Literatura Catalana*, vol. II (Barcelona, 1964), § XIV, *Canals i altres traductors de clàssics i renaixentistes*, p. 433.

[3] Ibid.

[4] Id., *Antoni Canals; Scipió e Aníbal. De Providència (de Sèneca). De Arra de ànima (d'Hug de Sant Víctor). Notícia preliminar*. Col. «Els Nostres Clàssics», ser. A, vol. 49 (Barcelona, 1935), p. 11.

Indudablemente cundía esta corriente de crisis espiritual y de escepticismo al finalizar el siglo XIV. Frente al esplendor extraordinario del siglo XIII con la creación de las universidades, con su pujanza doctrinal, en cambio se desciende en el XIV precisamente con la proliferación de ellas y el ambiente de crítica que acompañó el auge del nominalismo de Guillermo de Ockham (1290-1349); pero sobre todo perturbó a los espíritus el Cisma de Occidente (1378-1417). La reacción de Canals para remediar este escepticismo ambiental, ¿en qué consistió? ¿Consistió meramente en dedicarse a la traducción de los clásicos latinos de más recto sentido moral, como es Séneca, o había alguna razón para escogerlo precisamente a él? Si ponemos nuestra atención en su obra principal, la *Scala de contemplació*, ¿está desligada de las corrientes de su época o está en conexión con ellas? Y si lo está, ¿con cuáles?

Para ayudar a investigar este punto, sin duda muy interesante, se dirigen estas páginas.

Descartando sus poesías y el manuscrito perdido sobre la *Ars memorativa* de Ramón Llull[5], tenemos efectivamente varias traducciones de clásicos latinos: *Libre anomenat Valeri Máximo* (que recuerda el *Dictorum factorumque memorabilium*); tenemos *De providència*, traducción de Séneca; *Scipió e Aníbal*, que compuso leyendo a Tito Livio y traduciendo con paráfrasis y añadiduras *Africa* de Petrarca. Con tema directamente de espiritualidad escribió su *Tractat de la confessió*, inédito; *Carta de sant Bernat a sa germana*, que es el tratado *De modo bene vivendi*, falsamente atribuido a san Bernardo, que Canals tradujo entre 1396 y 1410, publicado por Próspero de Bofarull; exposición del *Pater Noster*, *Ave María* y *Salve*, que se publicó en esta revista[6]; finalmente *De arra de ànima*, traducción del opúsculo de Hugo de S. Víctor, «obra mística en oposició a les que podríem anomenar clàssiques» en que combate la paganización de su tiempo[7], y que escribió ya al fin de su vida, pues podría fecharse entre 1416 y 1419, año en

[5] Ibid.
[6] José Vives, *Exposición medieval del «Pater Noster» en traducción catalana de fray Antonio Canals*, AST 28 (1955) 133-156; Id., *Exposiciones del «Ave María» y «Salve» en traducción catalana de fray Antonio Canals*, AST 29 (1956) 79-94.
[7] Martí de Riquer, op. cit., en la nota 4, p. 25. Da la transcripción de esta obra en las pp. 121 a 171.

que nos consta que ya había muerto. Todavía hay que añadir a las obras de Canals su tratadito *Capítol com l'àngel qui és donat en guarda a la persona la promou a devoció*, inédito; un semón, *Sermo in Nativitate B. Mariae V.*, predicado en el convento de Valencia el 8 de septiembre de 1392. Es posible que también hayan de atribuirse a él algunas obras anónimas como *Amonestació per haver conexença de nos mateix* y también *Libre de amonestació de salut d'ànima e de cors* (y la relacionada con ella: *Tractat del molí spiritual*) y otras [8].

Pero la más original e importante de todas las obras de Antonio Canals es la que se titula *Scala de contemplació*, escrita hacia el fin de su vida, pues puede colocarse entre julio de 1398 y 1401, teniendo en cuenta que la dedica al rey Martín, en cuya corte estaba entonces: «indigne mestre en la sancta theologia e lector de la uostra cort real».

Ahora bien, con sólo poner la atención en los autores que él traduce, advierte uno tres nombres muy significativos: Séneca, san Bernardo y Hugo de San Víctor. Los tres son autores preferidos por aquellos que en las últimas décadas del siglo XIV promovieron el gran movimiento llamado «devotio moderna».

Bebiendo Canals en las mismas fuentes que promovieron este amplio movimiento, y quizá comunicándose con los mismos iniciadores de él, Canals habría traído a la Corona de Aragón los gérmenes de la «devotio moderna» un siglo antes de que García de Cisneros la trajese a Montserrat, cuando éste influyó decisivamente con ello en los Ejercicios de san Ignacio [9].

Si se comprobase que efectivamente es así, no hay duda que ofrecería un singular interés esta investigación.

[8] Para conocer la producción de Canals, poco ayuda la obra clásica de Quétif-Echard, que se detiene casi únicamente en la traducción de *Valerii Maximi libri IX de dictis factisque memorabilibus*. Recoge abundantes datos L. Robles, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)* (Salamanca, 1972), pp. 183-192. En cuanto a la principal obra de Canals, que es *Scala de contemplació*, hasta ahora sólo se ha publicado su Prólogo, M. Olivar, *Antoni Canals*, «La Paraula Cristiana» 2 (Barcelona, 1925) 152-161.

[9] P. Leturia, S. I., *La «Devotio Moderna» en el Montserrat de S. Ignacio*, «Razón y Fe» 111 (1936) 371-385.

II. La «devotio moderna»

Se ha escrito mucho sobre la historia del movimiento de la «devotio moderna» [10] y se han fijado también sus rasgos característicos [11] y hasta ha sido encuadrado «en el marco cultural y religioso de Europa, haciéndola empalmar con el Renacimiento, la Reforma y la Contrarreforma» [12].

Alrededor del año 1400 brotaron diversas formas de piedad en los espíritus, que durante el siglo xv llegaron en los Países Bajos y Europa Central a su plena expansión.

Todos están de acuerdo en afirmar que el promotor de este movimiento fue Gerardo de Groote (1340-1384), el «padre» de la «devotio moderna», como se le llama.

Éste influyó decisivamente en su incondicional admirador y discípulo Florent Radewijns (1350-1400); del impulso que dio De Groot brotaron primero las «Hermanas de la vida común»; más adelante los «Hermanos de la vida común» y por último la con-

[10] E. de Schaepdrijver, S.I., *La «dévotion moderne»*, «Nouvelle Revue Théologique» 54 (1927) 742-772. El autor de este estudio da abundante bibliografía, que es a la vez selecta. Véase también el capítulo que a este tema dedica P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, vol. II: *Le Moyen Âge* (París, 1928), cap. X, pp. 381 ss. Mucho más extensamente se trata del tema en la reciente obra del profesor de Nimega R. R. Post, *The modern devotion. Confrontation with reformation and humanism*. Col. «Studies in medieval and reformation thought, vol. VIII (Leiden, 1968), 694 págs.; después de examinar las interpretaciones de la «devotio moderna» dadas por Mestwedt, Spits, G. Bonet Maury, A. Hyma y W. Spoelhof, aborda el tema empezando por la vida y obra de Gerardo de Groote; las asociaciones o congregaciones que se formaron a partir de él; varios continuadores, para terminar con la última etapa de la «devotio moderna», cuando iba ya a desaparecer en el s. xvi, ante el embate de la reforma protestante. Su documentación es abundante, su juicio ponderado (no da excesiva importancia a su influjo sobre el humanismo y el protestantismo). Quizá se examina poco en qué consistía la esencia de «espiritualidad» contenida en el movimiento de la «devotio moderna», que no era meramente una reacción contra la relajación, ni era tampoco su alma de vida el «legalismo ordenancista», que se encuentra bastante en sus escritores, como por ejemplo en la última obra considerable que produjo, que fue el *Rosetum* de Juan Mombaer.

[11] R. G. Villoslada, *Rasgos característicos de la «devotio moderna»*, «Manresa» 28 (1956) 315-350.

[12] Son las palabras de R. G. Villoslada sobre el libro de A. Hyma, *The christian Renaissance. A History of the Devotio moderna* (New York, 1925), cuyas alabanzas no escatima, pero hace notar que exagera sus influjos sobre Lutero, Zwingli, Calvino e Ignacio de Loyola.

gregación de «Canónigos regulares» de Windesheim (población en que edificaron su monasterio, cerca de Zwolle y de Deventer, patria de De Groote, en los Países Bajos).

Contaron con la ayuda de decididos colaboradores, como fueron, sobre todo, Gerardo Zerbolt de Zutphen (1367-1398) y más tarde también Wesel Gansfort (h. 1483-1489); el famoso Mauburnus, nombre latinizado de Jean Mombaer (1460-1501); Gerlac Peters (1378-1411), Tomás de Kempis (1380-1471) y muchos otros.

Al encontrar en el Ejercitatorio de Cisneros una compilación de elementos de la «devotio moderna», el famoso P. E. Watrigant, S. I., lanzó la idea de que los Ejercicios recibían de ella muchos materiales con los que estructuró san Ignacio un método original [13]. Los escritos de Watrigant dieron impulso a los estudios sobre el movimiento de la «devotio moderna», que si bien nació en las últimas décadas del siglo XIV, sus escritos y las fundaciones de los Hermanos de la vida común y de los Canónigos regulares de Windesheim en el siglo XV se habían extendido ampliamente desde los Países Bajos por Alemania y hasta Polonia.

Ante la amplitud y vigor de este movimiento (del que se ha escrito que si se hubiese extendido más, se habría evitado el protestantismo), uno comprende que su éxito fue debido no sólo a su íntima fuerza espiritual, sino también a que realmente respondía a una necesidad que se sentía universalmente en el siglo XIV. Por ello no sorprende la humildad de sus comienzos con Gerardo de Groote, ni que se reprodujece en otras partes, casi como por generación espontánea a partir de un leve influjo, como fue el caso del movimiento autóctono de «devotio moderna» de Ludovico Barbo (1381-1443), organizador de la reforma de la Congregación benedictina de Santa Justina en Italia [14], o quizá también el caso de Antonio Canals que habría sido un retoño autóctono de la «devotio moderna» en el Reino de Aragón.

Gerardo de Groote, *el Grande*, empezó de un modo muy pe-

[13] E. WATRIGANT, *La genèse des Exercices de Saint Ignace de Loyola*, «Études» 71, 72 y 73 (1897) 506-529, 195-216, 199-228. Para nuestro propósito, el artículo que más interesa es el tercero de los tres, referente a la «devotio moderna». Véase del mismo: *Quelques promoteurs de la Méditation méthodique au XV siècle*. «Col. de la Bibl. des Exercices de S. Ignace» 19 (1919) 15 ss.

[14] ILDEFONSO TASSI, O. S. B., *Ludovico Barbo* (Roma, 1952).

queño su acción, pues en sus primeros años vivió entregado al mundo y cuando murió contaba sólo 44 años de edad. Nacido en Deventer (Países Bajos) en 1340, quedó huérfano de padres a los diez años; a los quince cursó los estudios superiores, primero en París y después, para coronarlos, en Praga. Hacia 1362 volvía a Deventer, joven, rico, sabio, con gran estima de los libros y quizá también de gloria y placeres. Pero habiendo realizado con éxito una misión encomendada por Urbano V (Aviñón), a causa de la cual le dieron dos canonicatos, uno en Utrecht y otro en Aquisgrán, quién sabe si quizá para descansar y solazarse con su nueva posición, fijó su residencia en Colonia.

Allí le esperaba Dios, pues primero un solitario le hizo grandes advertencias; después en Deventer estuvo gravemente enfermo; por fin un amigo, Enrique de Calcar, que fue designado prior de la Cartuja de Monnikhuisen (cerca de Arnhem), terminó su conversión.

Este dato del influjo de la Cartuja sobre De Groote es muy interesante y habremos de recordarlo después. Ante todo porque ya convertido y decidido en 1377 a retirarse completamente de la vida del mundo, pidió a su amigo Calcar que le permitiese vivir en la Cartuja sin obligación de guardar la regla; y allí estuvo dos años, viviendo con una austeridad todavía mayor que la de los cartujos. Por grande que fuese su ejemplo de santidad, el mismo Calcar le indicó lo que ya De Groote veía: que él no estaba hecho para la vida contemplativa, sino para la predicación; y así volvió al mundo, pero con una actitud muy distinta a la de antes: volvió con la intención de predicar a todos la necesidad del retiro, de la oración y contemplación, del desprendimiento de los bienes terrenos.

Como para predicar había de ser diácono, se ordenó en 1379, aunque por humildad renunció al sacerdocio; y se dedicó a la predicación durante tres años con un éxito asombroso.

Aquí interviene un rasgo de su vida, que interesa mucho tener en cuenta. De Groote, junto a sus grandes cualidades, tenía también el defecto de ser un temperamento extremoso en el decir. Lo expone así De Schaepdrijver: «le acontecía que llevaba el amor a la verdad hasta la brutalidad. Con su carácter mordaz, no conocía suficientemente los matices, las transiciones o un temple oportuno,

Por ello, toda una cábala se montó contra él» [15]. Los eclesiásticos cuya vida mundana y distraída hacía que se sintiesen molestos y heridos en lo vivo por la vehemencia de De Groote, aprovecharon la ocasión de sus imprudencias de lenguaje y la destemplanza de algunas expresiones, para acabar con él. En 1383 el obispo decretó que los diáconos no predicasen (en realidad esta decisión apuntaba a De Groote). Él, ejemplar y humildemente, se sometió, retirándose a Deventer. Es verdad que sus amigos apelaron a Urbano VI, el cual decidió en su favor el 20 de agosto de 1384. Pero por aquellas fechas De Groote ya había muerto de peste, que contrajo en la cabecera del lecho de un amigo enfermo a quien asistía.

Este «año de silencio» (1383-1384) fue en realidad decisivo, porque entonces verdaderamente De Groote (siempre respetuoso con la jerarquía y sobre todo con el Santo Padre) encarnó en sí la actitud de espiritualidad que se requería para la verdadera reforma de la Iglesia, reforma que estaba en el ambiente como necesaria.

[15] De Schaepdrijver, op. cit., p. 747. Este carácter tan profundamente contemplativo de De Groote (aunque asimismo propenso a la acción) y a la vez tan rasgado y radical en sus expresiones, es el que puede hacer pensar si no será el autor del manuscrito anónimo que tradujo Antonio Canals. Como sabemos, Canals tradujo una exposición del Padrenuestro, Ave María y Salve que no son las dos exposiciones del Padrenuestro que tiene Hugo de S. Víctor, PL 175, 767-774 y 774-789. El texto que traduce Canals se halla en PL 149, 568-590; y aun éste es algo más largo y parafraseado (por ejemplo, se alarga en col. 582, n. 8-9; col. 583). Stegmüller encontró en Saint Gall, a instancias del Dr. J. Vives, un manuscrito anónimo del que habría podido sacar Canals el texto que vino a sus manos para la traducción. Ahora bien, Oudin se pone furioso contra este texto (PL 149, col. 440) porque se atribuyen estas exposiciones en que salen las palabras «fimus», «latrina» y otras, a Anselmo de Lucca o Buenaventura. Dice de estos opúsculos que «indigna omnino sint quae tantis tamque gravibus (ut volunt) Ecclesiae doctoribus adscribantur. Sunt enim anonymi cuiusdam infantis, ridiculi, insanientis, et in expressionibus suis ita bardi, immo impudici, ut mirer quomodo Lucas Wadingus, vir alioquin eruditus et prudens, Anselmo Lucensi episcopo attribuere illa ausus fuerit»; esta manera de hablar le suena a «virum abreptum, sed saeculi XIV, ubi expressiones istae ecstaticae simul et rusticae erant admirationi et usui» (col. 441). Es exagerado Oudin en sus juicios y ante todo hay que notarle que más que una «exposición» doctrinal del Padrenuestro, Ave y Salve, se trata quí de un soliloquio ardiente de uno que rompe con el mundo y que, quizá sin pensarlo el autor, otros transcribieron, porque es verdad que en estos textos (diga lo que quiera Oudin) hay un hondo sentido espiritual. Por ello me pregunto: ¿no podría ser que este escrito anónimo en realidad proviniese del mismo Gerardo de Groote, cuyo equipo de copistas estaba siempre a punto para transcribir, especialmente desde el «año de silencio» (1383-1384) en que Groote, caído en desgracia, se concentró en la intimidad del retiro y accedió a la propuesta de Radewijns de 1381, a reunir aquellos copistas en una comunidad religiosa o semirreligiosa, de la que efectivamente brotaron los Hermanos de la vida común? Desde luego, prueba documental no tengo ninguna; se trata de una hipótesis quizá verosímil, dadas las circunstancias que hemos indicado antes.

Recuérdense las enérgicas páginas del *Diálogo* y de las Cartas de santa Catalina de Sena; y en Italia la acción posterior de san Bernardino.

De Groote fue el fundador de las Hermanas de la vida común, pero su organizador no fue él, sino su discípulo Johan Brinckerinck, cuya dirección tomó en 1392. De Groote preparó, anticipó, sin advertirlo, la fundación de los Hermanos de la vida común y aconsejó la fundación de los Canónigos regulares de san Agustín, de Windesheim, que fueron centro capital y alma de la «devotio moderna», que pronto se difundió rápidamente por todas partes.

Era un rasgo de Gerardo de Groote y de todos ellos, la bibliofilia. No con el afán posterior del humanismo, ciertamente, sino con el de encontrar en los grandes maestros pábulo para su piedad. Por ello De Groote en el año de su retiro buscó clérigos jóvenes del capítulo de Deventer, que se dedicasen al trabajo de copistas, sobre los cuales él ejerció un influjo decisivo infundiéndoles el espíritu de la «devotio» que él no podía predicar.

De ahí vino algo decisivo, la conversión de un discípulo suyo, Florent Radewijns, que asombrado por un sermón de Gerardo, renunció a su canonicato, quedó como vicario de Saint-Lebuin de Deventer y así pudo vivir en compañía de su admirado maestro De Groote. Fue Florent Radewijns quien en 1381 propuso a Gerardo De Groote que reuniese aquellos copistas en una comunidad, que en realidad dio origen a dos ramas: los «Hermanos de la vida común» y los «Canónigos regulares» de Windesheim. Estos últimos descollaban por su vida contemplativa, y podríamos decir doctrinal; los Hermanos, por la difusión popular de la «devotio moderna».

Este movimiento de ninguna manera pretendía romper con el pasado, sino por el contrario inspirarse en sus grandes maestros. Ante todo en san Agustín, en san Bernardo, en san Gregorio, en san Buenaventura y la escuela franciscana, pero muy especialmente (como nota Watrigant) en la espiritualidad de los Cartujos, con los que estuvieron íntimamente relacionados desde el principio.

Fueron los Hermanos de la vida común los que publicaron en 1482 la *Scala claustralium,* atribuida a Guigón II († 1193), noveno prior de la Gran Cartuja. Como simple ejemplo de la mutua simpatía entre cartujos y «devotos», véase el prólogo que se antepuso a la publicación de las dos obras de Gerardo de Zutphen, *De re-*

formatione interiori y *De ascensione spirituali*, prólogo que termina así: «Y ciertamente la lectura de este Gerardo, de Tomás de Kempis, Buenaventura, Dionisio cartujano, Juan Lanspergio y otros hombres piadosos, es más útil para la virtud y para instruir en el amor de Dios, que la elegancia (más bien diría lascivia) de Valla, Pongio y semejantes, que infecciona. Te saludamos, lector piadoso. Desde la Cartuja de Colonia, año 1539» [16].

Todavía se menciona otro influjo sobre la «devotio moderna»: la de los místicos «especulativos» (digámoslo así). Por ejemplo, Gerlach Petersen (1378-1411) en su *Soliloquium*, ofrece fuertes semejanzas con Ruysbroeck. La *Imitación de Jesucristo* y el *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Jean Mombaer, el gran difusor posterior de la «devotio moderna» manifiestan semejante influjo. De modo que por un lado la «devotio moderna» era una reacción contra la mística especulativa, para hacerla práctica; y por otro lado recibía de ella un gran influjo.

Finalmente están todos de acuerdo en añadir junto a estos influjos otro sumamente importante: el de los religiosos del monasterio de San Víctor de París o victorinos. Nos interesa tomar nota de ello, porque precisamente fue ahí donde tomó Canals probablemente las fuentes de la «devotio modrna», que difundió con sus escritos en la Corona de Aragón, de suerte que concomitantemente con los iniciadores de la «devotio moderna» en los Países Bajos e inspirándose en las mismas fuentes que ellos, inició la difusión en España de un movimiento que se extendió por todas partes.

Por Eemstein y Groenendael, se enlaza Windesheim con la abadía de San Víctor; los mismos discípulos de Radewijns fueron los que en 1395 acudieron en París a los victorinos para pedirles consejo en un momento decisivo; y para ello enviaron nada menos que a su célebre prior Jean Vos de Huesden († 1424) [17].

Por esto no sorprende que aun en medio de ciertas diversidades y matices que distinguían la «devotio moderna» de una región respecto de la de otra, o la de unas décadas respecto de otras, no obstante hubiese en todas partes como actitud de conjunto, funda-

[16] MARGARINUS DE LA BIGNE, *Bibliothecae Patrum et Veterum auctorum*, tomus V (Parisiis, 1624[4]), col. 834, en que empiezan las obras de Gerardo de Zutphen, quizá el principal discípulo de Gerardo de Groote, después de Florent Radewijns.

[17] DE SCHAEPDRIJVER, op. cit., p. 761.

mental, ciertos rasgos que permiten caracterizar a un autor como perteneciente a ella, tanto si se trata de Tomás de Kempis (1380-1472), que había sido dirigido espiritualmente por Florent Radewijns y que pertenecía a los Canónigos regulares de San Agustín, como si se trata de la espiritualidad del *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Mombaer, que García de Cisneros trajo a Montserrat, como si es el caso de la labor de Antonio Canals con sus escritos en la Corona de Aragón.

Estos rasgos predominantes y comunes en toda la «devotio moderna» han sido muy estudiados. R. G. Villoslada, con su don de sintetizar la multiplicidad de factores históricos, ha formulado los rasgos comunes de la «devotio moderna» [18] del siguiente modo: 1.º cristocentrismo práctico; 2.º oración metódica; 3.º moralismo; 4.º tendencia antiespeculativa; 5.º carácter afectivo; 6.º biblicismo; 7.º interioridad y subjetivismo; 8.º apartamiento del mundo; 9.º ascetismo; 10.º bibliofilia, no «humanismo».

A continuación toma cada uno de estos rasgos y va mostrando con citas de «devotos», que se hallan efectivamente en él. Sobre todo aduce citas de Florent Radewijins, de Jean Mombaer, cuyo *Rosetum exercitiorum spiritualium* adopta y completa la complicada *Scala meditatoria* de Gansfort Wesel, doctor seglar educado con los Hermanos de la vida común de Zwolle. R. G. Villoslada aducirá esta cita probablemente por el influjo que el *Rosetum* tuvo sobre García de Cisneros y su *Ejercitatorio,* el cual lo tuvo sobre los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio.

Efectivamente, estaba entonces en el ambiente este afán de sistematizar la oración, del mismo modo que el de estructurar las «subidas», las «ascensiones», los «peldaños» o «grados» de la vida espiritual. Podría decirse que así como el siglo XIII, siglo de la gran expansión doctrinal universitaria, fue el de la floración de las *Summae* (en la Lógica con el gran éxito de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano; en partes o tratados de Teología, como hizo Alberto Magno; o en toda la Teología, como santo Tomás, etc.) de modo semejante lo típico del afán ordenancista y clasificador del siglo XIV son las *Scalae.* Bastaría pensar en este *Rosetum* de

[18] Op. cit., en la nota 11, pp. 317 y ss. Añádase a esto su conocida obra, que ayuda mucho a nuestro propósito, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (Roma, Univ. Gregoriana, 1938).

Mombaer, que alaba y difunde la *Scala meditatoria* de Gansfort Wesel, eco lejano de la *Scala paradisi o claustralium* con que el prior de la Cartuja había iniciado un proceso que sólo un siglo después tuvo el ambiente preparado para su expansión.

Y ya que el citado autor aduce sobre todo textos de Mombaer y de Florent Radewijns, añadamos que podría también acentuarse el papel de Gerardo Zerbolt de Zutphen con su obra *De spiritualibus ascensionibus,* obra fundamental de la «devotio moderna».

Tiene Zutphen también otra obra, *De reformatione interiori seu virium animae,* en la cual empieza mostrando de dónde «bajó» el hombre (caps. I-II), para ver por dónde ha de «subir» mediante el primer «ejercicio» o peldaño, que es ante todo tener ante los ojos su propio fin, que es «puritas et charitas»[19]. Sigue el segundo «ejercicio» que son los medios para «pervenire ad cognitionem sui»[20], que conseguirá con el «examen»[21] y con otros ejercicios para ordenar su entendimiento y memoria, sin que falte para esto la exposición de la «materia» y de los «tiempos» de meditación[22], como también (rasgo bien típico, que, como los anteriores, hallaremos asimismo en Canals) las meditaciones del cielo[23]; la vida de Cristo y su pasión[24]; explicación del modo de pasar ya al «ejercicio de la oración»[25]; a la «reforma de la voluntad, primero contra todo pecado»[26]; después por la fuga de ocupaciones externas, porque — adviértase esta expresión — la «voluntad *ordenada*» las rechazaría, pero las tomará sólo en cuanto Dios las ordena o quiere que las tome: «voluntas ordinata de suo refugit, sed ex imperio

[19] Op. cit. en la nota 16, col. 84: «De primo exercitio et quod homo devotus in omnibus exercitiis suis habebit prae oculis finem suum qui est puritas cordis et charitas».

[20] Ibid., col. 842: «quam sint vires et affectiones animae tuae deformatae, indispositae et deordinatae, quamque multis et variis cupiditatibus cor tuum sit pollutum».

[21] Op. cit., cap. V, col. 843: «Qualiter homo per discussionem sui venit ad propriam cognitionem et quomodo homo debet se de toto statu suo discutere»; tema que prosigue en los caps. VI a VIII.

[22] Op. cit., cap. XIX, col. 850: «De certis materiis et temporibus ad meditandum deputatis».

[23] Op. cit., cap. XXIV, col. 854: «Quaedam meditationes de gloria caelesti». Canals dedicará buena parte de su obra *Scala de contemplació* (todo el libro II y el III) al tema de contemplar la gloria celeste.

[24] Op. cit., cap. XXVI-XXXIV, col. 855-863.

[25] Op. cit., cap. XXXV, col. 863: «De exercitio orationis». Nótese de paso cómo cita quí a Hugo de S. Víctor, a san Agustín y también a Casiano, otro de los autores en que se inspiraban.

[26] Op. cit., cap. XXXVI, col. 864: «De reformatione voluntatis, primo a culpa».

[Dei] suscipit»[27]; la lucha contra los vicios[28], para terminar con cuatro consejos sobre el modo de ordenar bien sus ejercicios espirituales[29].

Pero mucho más está dentro de esta tónica general de las *Scalae* y peldaños, su obra, mucho más extensa y más conocida, *De spiritualibus ascensionibus*[30]: «antequam incipias ascendere, debes in corde tuo *scalam* erigere, et modum quemdam proficiendi quo illuc melius devenire valeas ordinare»[31], para lo cual empieza mirando el «descenso», es decir, desde la dignidad en que Dios constituyó al hombre antes del pecado de origen, bajando de allí hasta la «impureza del corazón»[32]. Para disponer paralelamente las «ascensiones» empieza el hombre examinando el pecado mortal[33] y así va disponiendo sus «ascensiones» con una prolijidad que no podemos

[27] Op. cit., cap. XXXVII, col. 864-865, donde cita a san Agustín, a san Gregorio y «devotus Anselmus in libro suo de similitudinibus».

[28] Op. cit., caps. XXXVIII-LVIII, cols. 865-877.

[29] Op. cit., cap. LIX, col. 878: «De quatuor in omnibus exercitiis spiritualibus attendendis». No resisto a la insinuación de copiar algunas líneas muy significativas: «Compendiose diximus quomodo vires animae debeant et possunt per sancta exercitia reformari, et ad quem finem, et per quae media debeamus nostra exercitia dirigere et ordinare. Unum adhuc in fine adiungimus. Hoc autem est, ut scias penes quae debeas tua exercitia regulare et examinare». Y estos cuatro puntos para «dirigir y ordenar sus ejercicios» son: 1.° que sean conformes a la Sda. Escritura y a los ejemplos de los santos; 2.° (rasgo muy típico de la primitiva «devotio moderna», muy alejada del humanismo posterior y del protestantismo) no interpretar según su propio capricho las Escrituras: porque «plures, scripturas ad suum sensum trahunt, non autem suam voluntatem ad scripturas retorquent, unde saepe eos contingit errare»; y por esto hay que tener lo que llamamos hoy día «dirección espiritual»; 3.° «in uniuscuiusque exercitiis hoc erit advertendum, ut secundum dispositionem exteriorem et interiorem, et statum eius sint expedientia atque proficua, non enim omnibus conveniunt omnia» (y cita al B. Ambrosio, «De officiis»); 4.° que no tenga estos «exercitia» sólo por algún tiempo, sino que duren, «scilicet puritatem cordis iugiter te ducentis» (y cita de nuevo a san Bernardo).

[30] Op. cit., cols. 879-936.

[31] Ibid., col. 880, cap. 1. El subrayado es mío.

[32] Op. cit., cap. IV, col. 882: «Ecce cernis quid sit impuritas cordis de qua in scripturis legis, et forsitan non intelligis. Certe ipsa est illa affectio qua inordinate ad infima inclinaris et adhaeres, sive ad gulam, sive ad luxuriam, vanam gloriam, vel superbiam, vel hominum laudem per eam traheris, cordis impuritas appellatur, quam impuritatem in casu primi hominis contraxisti».

[33] Op. cit., cap. VI, D, col. 883: «Ut autem hoc melius sentire valeas, diligenter rumina, et donec ex affectu sentias studiose pertracta quod adeo displicuit Deo superbia, ut nobilissimae quondam creaturae suae non parceret, sed Luciferum de coelo proiecit. Cogita an tibi parcet, quia forsitan melior aut nobilior es. Cogita quod Adam propter inobedientiam expulit de paradiso, et totum genus humanum originali iustitia spoliavit». Este recurso al pecado de los ángeles, y al de nuestros protoparentes, sin duda recordará a quienes conozcan los Ejercicios de san Ignacio cierto paralelismo.

reproducir dentro de los límites del presente estudio, aunque sí conviene notar como notas características de la «devotio moderna» (porque también hallaremos esto notablemente en Canals) el afán de promover el «deseo del cielo» [34], la meditación de la vida y pasión de Jesucristo [35], de su resurrección [36], la lectura, la meditación y oración, tener un director espiritual [37] la lucha contra «omnes inordinatas affectiones» [38] que Gerardo todavía toma en un sentido indeterminado y confuso, como si luchar contra las «inordinatas affectiones» incluyese también la lucha contra todos los vicios, pero el sentido de esta frase poco a poco se irá sistematizando y aclarando, ya bastante en el Kempis y muchísimo más en el logro genial de los Ejercicios espirituales de san Ignacio [39].

De todos modos el abad de Montserrat, García de Cisneros, había conocido en París, entre 1496 y 1498, el *De spiritualibus ascensionibus* de Gerardo de Zutphen, pues ordenó que se imprimiera en la imprenta de Montserrat, apenas volvió [40]; y éste fue el portillo por donde entró, como sabemos, en España, por segunda vez la «devotio moderna», ya que creemos que la primera vez (hasta que se nos aduzca algún otro caso, que quizá los haya) fue por el portillo que abrió Antonio Canals en la Corona de Aragón. Éste es

[34] Op. cit., cap. XXII, col. 893. Véase otro rasgo típico (que después recogerá sintéticamente *La imitación de Jesucristo* y san Ignacio): «Quanto igitur descendis ad locum infra, tanto magis *efficeris inquietus* per concupiscentias, instabilis per varia desideria, impurus per immundas affectiones, et per mixtionem immundorum. Quanto vero supra ascendis per *iugem meditationem*, continuam *affectionem*, desiderium et spem et *coelestium* admixtionem, tanto magis eris *quietus* et stabilis» (Ibid., col. 894 B, los subrayados son míos). Cap. XXXIV, E, col. 894: «Generalis modus formandi meditationes de regno caelorum, ad habendam compunctionem et desiderium ad ipsam obtinendam».

[35] Ibid., caps. XXVIII-XXXVIII, cols. 900-910.

[36] Ibid., caps. XXXIX-XL, col. 910.

[37] Op. cit., cap. LI, col. 918: «Quod in spiritualibus exercitiis proficienti, sit expediens vel necessarium ductorem virum spiritualem», es decir, un director espiritual.

[38] Op. cit., cap. LII, col. 910.

[39] Ya observa Watrigant, citando un texto de Pascal, que si dos juegan con una misma pelota, el material de juego es el mismo ,pero el *modo* de disponerlo hace que uno sea bueno y otro mal jugador; y saca de aquí que en nada hace disminuir el aprecio de los Ejercicios de san Ignacio advertir las fuentes históricas de que partía. Realmente es tan patente su colosal sistematización de los materiales de la «devotio moderna», que hay entre los Ejercicios ignacianos y los de García de Cisneros la misma diferencia que hay entre unos sillares de piedra empleados para construir una ermita del siglo VIII y estos mismos sillares recortados y ensamblados para construir con ellos una catedral románica o gótica. Véase la bibliografía que aduce R. G. Villoslada (citado en nota 11, pp. 316-317).

[40] P. Debongnie, CSSR, *Jean Mombaer de Bruxelles* (Louvain, 1928), pp. 19-21.

el ambiente de que está impregnado Zutphen con sus «peldaños» o ascensos, lo mismo que la *Scala paradisi* o *Scala meditatoria*, como el *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*, y también la *Scala de contemplació* de Antonio Canals.

Si en vez de Mombaer y Radewijns, que preferentemente aduce R. G. Villoslada, acudiéramos a otro «devoto», el iniciador del movimiento, Gerardo de Groote, encontraríamos también el mismo ambiente, aunque, claro está, en un estadio más impreciso, menos evolucionado y estructurado, pero lo encontraríamos, como ya se ha hecho notar oportunamente en un estudio sobre el epistolario de Gerardo de Groote [41].

También hay notables concomitancias entre el movimiento de la «devotio moderna» (por lo menos si se toma en un período ya avanzado, en pleno siglo XV) y el nominalismo de fines del siglo XIV, como noté en una breve comunicación [42], inspirándome en R. G. Villoslada, que lo sugiere muy oportunamente.

Mucho más se notaría aún esta concomitancia, si uno fuera recogiendo algunos de los innumerables textos en que los autores de la «devotio moderna» insisten en el carácter «afectivo» que prevalece sobre el «meramente cognoscitivo», patente por ejemplo en Kempis: «Opto magis sentire compunctionem, quam scire ejus definitonem» [43]; como también san Ignacio. ¿No llamó san Ignacio a Nadal (uno de los estudiantes de París, cuando sacó ya la maestría en Teología) invitándole a practicar los Ejercicios, con la frase de que ahora cuando ya era maestro en teología podría retirarse «para sentir y gustar internamente» aquello que ya poseía intelectualmente como Maestro? [44].

[41] A. SUQUIA GOICOECHEA, *El epistolario de Gerardo de Groote y el libro de Ejercicios de san Ignacio de Loyola.* «Manresa» 21 (1949) 305-324. Aunque en este estudio del Dr. Suquía más bien se insiste en los otros caracteres de la «devotio moderna».

[42] *La concomitancia del nominalismo con la «devotio moderna» y la obra inédita de Antonio Canals «Scala de contemplació»*, comunicación presentada al V Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Madrid, Córdoba, Granada, 5-12 sept. 1972.

[43] *La Imitación de Jesucristo*, libro 1, cap. 1. Véase caps. 2, 3; libro 3, cap. 43, *Contra vanam et saecularem scientiam*, cap. 44.

[44] Véanse mis estudios: *El conocimiento interno y el sentimiento interno en los Ejercicios Espirituales*, «Miscellanea Comillas» 26 (1956) 115-130; y *Psicología de los Ejercicios*, «Espíritu» 6 (1957) 62-93. Esto es una de las cosas más notables en los Ejercicios: su perfecto equilibrio y exactitud; pues mientras enaltecen el «sentir y gustar internamente» las cosas de la vida espiritual, prefiriéndolo al

III. Hugo y Ricardo de San Víctor

Por Guillermo de Champeaux, amigo de san Bernardo, tenemos la famosa escuela que fue la abadía de San Víctor en París, uno de los focos de renovación que mantenían vivo un rescoldo de «devoción», que preparó su expansión ulterior a fines del XIV hasta los tiempos de Trento.

En San Víctor están los dos más típicos representantes suyos: Hugo de San Víctor (h. 1101-1141) y Ricardo († 1173), no hermano suyo como alguien ha dicho equivocadamente (Hugo era sajón, o lorenés, o flamenco; de Yprès, dicen algunos; mientras que Ricardo era escocés); pero sí discípulo suyo, y discípulo muy adicto.

«mucho saber» (n.º 2), por otra parte se oponen a la actitud antiescolástica a que había ido a parar el humanismo (y también se notaba antes en algunos que provenían de la «devoción moderna» y del «nominalismo»: piénsese por ejemplo en Jean Vos de Huesden o en Wesel Gansfort); los Ejercicios, por el contrario, recomiendan «alabar la doctrina positiva y escolástica» (n.º 363). En cambio, Erasmo, que como consecuencias de su antigua pertenencia al monasterio de Steyn algún dejo tenía en su *Enchiridion militis christiani*, ya declinó después a las posiciones de los humanistas: Bernardo Bravo, S. I., *Influjos de la devotio moderna sobre Erasmo de Roterdam*, «Manresa» 32 (1960) 99-112; Id., *Gerardo Groote, Tomás de Kempis y Erasmo de Roterdam*, «Manresa» 32 (1960) 223-242. Esta actitud no estaba en los iniciadores de la «devotio moderna», y muchísimo menos en los victorinos, no digo ya en Ricardo, de muchísimo más alto vigor intelectual que Hugo, sino hasta en éste (cf. F. Vernet, voz *Hugues de Saint-Victor*, en DTC, que lo defiende muy bien de la falsa acusación de antiescolasticismo; ib., col. 257, lo cual por otra parte se ve en seguida con sólo leer las páginas de los victorinos, por ejemplo las *Erudiciones Didascalicae de Hugo*, PL 176, 739). También en Antonio Canals hallamos que si en pos de los victorinos «prefiere» sentir las cosas divinas a su conocimiento «meramente» científico, no obstante también aprecia el conocimiento intelectual, teológico, sin caer en ningún antiintelectualismo. Los Ejercicios de san Ignacio fueron acusados al principio falsamente de conexión con los «alumbrados», por el aprecio del «sentir y gustar internamente» (por lo cual se le opusieron los teólogos «intelectualistas», por ejemplo Melchor Cano), cuando en realidad lo que hacían era mantenerse en una posición recta y justa de buscar la contemplación y sabor divino, pero con apoyo de la ciencia de santo Tomás, a quien san Ignacio tanto apreciaba. En cambio, san Juan de Avila, que tanto apreció los Ejercicios y la obra apostólica de san Ignacio, no evitó que algunos de sus discípulos cayeran posteriormente en exageraciones de matiz de los «alumbrados», que ciertamente no era la del santo de Almodóvar [cf. L. Sala Balust, *Obras completas del santo maestro Juan de Ávila*, I (Madrid, BAC, 1970): «Su postura es serenamente equilibrada. Su apreciación sobre Erasmo, ponderadísima. Y lo es también aquella prevención sobre los peligros de la sola *vía amoris*» (*Biografía*, cap. 4, p. 72; cap. 5, pp. 123, 132, 146, 163, 173-184)]; pero sus discípulos no siempre conservaron el equilibrio del alto punto de mira de su maestro, *ibid.*, cap. 8, pp. 348 ss.

En este poderoso foco de irradiación, que fue San Víctor, se inspiraron sucesivamente (adviértanse las fechas) Gerardo de Groote († 1384), Florent Radewijns († 1400) y Gerardo Zerbolt de Zutphen († 1398); pero por otra parte también se inspiró ahí, en San Víctor (sin negar que concomitantemente hubiera también contacto con los discípulos de De Groote), Antonio Canals († 1418).

Sería, pues, Canals casi un co-iniciador de la «devotio moderna» partiendo de los victorinos, adelantándose así de un siglo al movimiento que García de Cisneros, cuando ya la «devotio moderna» estaba ampliamente difundida, trajo a Montserrat; pues hallándose entre 1496 y 1498 cumpliendo en la capital de Francia una comisión real, conoció allí esta «devotio» y trajo libros de ella, hizo editar algunos en Montserrat y él por su parte intentó compendiarla en su Ejercitatorio de 1500. En cambio, la *Scala de contemplació* de Canals hace algo que es un intento parecido, pero entre 1398 y 1400.

Sabemos por un Capítulo de la Orden de Predicadores de 1379 que Antonio Canals fue enviado al Capítulo general de Tolosa; dato al cual añade J. M. Coll: «es muy probable que por setiembre de 1382 fuera destinado al Estudio General dominicano de París»[45].

Fuera o no éste su destino, por lo menos una cosa nos consta con certeza: que Canals *estuvo* en París, y concretamente en la abadía de San Víctor. La razón es ésta: en su prólogo a la traducción de la obra de Hugo de San Víctor, *De arra de ànima,* refiere Canals que en el monasterio de San Víctor se conservaba una estatua de piedra de la Virgen, que tiene la cabeza inclinada, lo cual era atribuido por el pueblo a un milagro hecho en favor de Hugo, al darle la Virgen una señal de aprobación y unas palabras de agradecimiento por su devoción. Ahora bien, Canals en su prólogo de esta traducción afirma que él mismo ha visto esta imagen: «E encara sta la dita ymage inclinada, e yo la he vista».

Hacia 1118 llegó a París Hugo de San Víctor (h. 1101-1141), que fue después prior y director de estudios[46], con tanta celebridad, que llegó a ser llamado «arpa del Señor» y «órgano del Espíritu Santo».

[45] J. M. Coll, cita de la nota 1.ª, AST, p. 13.
[46] J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle. Études, recherches et documents* (Paris, 1914), cap. II, § 3, p. 112; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* tomo II, *Le Moyen Âge* (Paris, 1928), cap. IV, pp. 153 ss.

Los escritos de Hugo son muchos (ocupan tres volúmenes de Migne, aunque están también allí los apócrifos) y abarcan Filosofía, Teología, comentarios a la Sagrada Escritura, Mística, todo un conjunto doctrinal. Aunque se le han atribuido muchos escritos que no le pertenecen, debemos a Hauréau el principal trabajo crítico de esclarecimiento para separar las obras auténticas de las dudosas y apócrifas [47].

Ante el mundo cultural es mucho más conocido y apreciado Hugo que Ricardo; sin embargo, cualquiera que recorra las obras de Hugo y las coteje con las de Ricardo [48] comprobará que el vigor intelectual y racional de este último es incomparablemente mayor. Por ejemplo, mientras que Hugo balbucea una prueba de la existencia de Dios por la causalidad, partiendo de uno mismo hasta Dios, Ricardo, sub-prior h. 1159, prior en 1162 (murió en 1173) da una prueba de la existencia de Dios con una fuerza y vigor que sorprende antes del siglo de santo Tomás [49]. Leyéndola tiene a veces uno el recuerdo de las palabras de Jaime Balmes en su *Filosofía fundamental*: mi vida psíquica consciente no ha existido siempre, pero si en «un momento» hubiese habido «nada», nunca habría habido algo: luego ha habido un Eterno, diríamos ahora, «Necesario». Sus exposiciones teológicas sobre el misterio trinitario sorprenden por el rigor y fuerza de pensamiento y exposición, de este escocés.

En los escritos de Ricardo aparecen claramente los rasgos de un conjunto ambiental, que después del florecimiento especulativo del siglo XIII había de manifestarse en el XIV con la «devotio moderna», como si el hombre sintiese necesidad de digerir aquel embate formidable y tan rápido de doctrina. Basta espigar algunos de los temas de Ricardo en el libro apodado *Benjamin minor* (porque empieza con la figura bíblica de Benjamín, y «minor» en contraposición a su otro libro apodado *Benjamin maior*), cuyo título en realidad es *De preparatione animi ad contemplationem* y el de su segunda obra *De gratia contemplationis*. Como se ve, ambas se consagran a la «contemplación», tema central de la «devotio moderna».

[47] PL 175-177. Con todo, véase el trabajo posterior del «Dict. de Spir.», voz «Hugues».
[48] PL 196.
[49] PL 196, 894, caps. VII-VIII.

Véanse por ejemplo algunos de los títulos del primero de estos dos libros y algunas de sus frases. Leyéndolas tiene uno la impresión de que esté leyendo algo del Kempis: «Quid soleat impedire illud *internum gaudium*» (cap. 38); «quomodo *interna dulcedo* soleat animum et ad fortia roborare, et ad humilia inclinare» (capítulo 39); «quam sit arduum, vel difficile *gratiam contemplationis* obtinere» (cap. 73); la superioridad de la contemplación sobre la mera ciencia especulativa: «De supereminentia spiritualium theoriarum» (cap. 75), donde dice: «Omnium mundanarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi scientiam ab alto despicit. Quid tale Aristoteles, quid Plato invenit, quid tanta philosophorum turba, tale invenire poterit?» [50]; y a continuación: «quantum quotidie *in tui cognitionem proficis*, tantum ad altiora super tendis. Qui ad perfectam *sui cognitionem* pervenit, iam montis verticem apprehendit»; «Quomodo mens se *ad interiora* colligere debeat, quae in caelestium *contemplationem* anhelat» (cap. 59).

En otro opúsculo suyo, también de corte de la «devotio moderna», *De statu interioris hominis* [51], hallamos: «Quomodo sit *inordinatus*, vel quam immoderatus *affectus*» (cap. 34); como en otro opúsculo, *De eruditione hominis interioris* [52], hallamos estas palabras: «Quod amissam contemplationis gratiam, *melius devotione*, quam *investigatione* acquirimus» [53]. Y por fin, lo que fue después, como ya sabemos, el sempiterno tema de las «scalae», de los «gradus», de los peldaños o ascensiones, en su opúsculo titulado *De gradibus charitatis* [54], en cuyo capítulo III hallamos frases que tienen un giro muy propio de lo que será en el primer cuarto del siglo XV el Kempis: «verus enim amans animus quidquid *pro amico* patitur prae amore vix sentit, dum sic totus amori intenditur, ut praeter dilectum nil poenae cogitare sinatur» [55].

[50] Ibid., col. 54 A-B. Advierto que son míos los subrayados de los textos de los victorinos que aduciré. Compárense estas páginas con las del Kempis, libr. 3, cap. 43.
[51] Op. cit., col. 1115.
[52] Op. cit., col. 1230.
[53] Op. cit., col. 1261.
[54] Op. cit., col. 1195.
[55] Op. cit., col. 1202. Pourrat, que (como todos) habla de Hugo, no de Ricardo, hace notar el enlace de aquél con el Kempis: POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, etc., cap. IV, § 2-3.

Se comprende, no obstante, que haya sido Hugo quien se haya llevado la palma de la notoriedad, no sólo porque fue el que en primer lugar descolló en San Víctor, sino también, además de otras causas, porque en su obra resaltan más estos rasgos de la futura «devotio moderna». De su exposición del Padrenuestro, Avemaría y Salve (que son tenidas como obras auténticas) [56] ya dijimos que no son el texto que tradujo Antonio Canals, aunque ambas redacciones por cauces distintos (los que separan mediados del siglo XII de mediados del siglo XIV) tengan un fondo de inspiración común en la espiritualidad afectiva de cartujos y franciscanos.

Hallamos en su opúsculo *De modo orandi* [57] y en el otro *De meditando seu meditandi artificio* [58] lo que fue una de las mayores preocupaciones de los «devotos». Dos obras típicas suyas son *De Arca Noe morali* y *De Arca Noe mystica*. Especialmente en la primera de ellas es fácil espigar los temas favoritos de la «devotio moderna», pues ya en su prólogo nos dice: «Primo igitur demonstrandum est, unde tanta *in corde* hominis vicissitudo oriatur, ac deinceps quomodo *ad pacem stabilem* mens humana reduci, qualiter *in eadem stabilitate* sua conservari possit insinuandum» [59], prólogo que al ir a terminar, ratifica: «Ecce ostendimus morbum *cor fluctuans, cor instabile, cor inquietum*. Et causam morbi, *amorem videlicet mundi*, et remedium morbi *amorem Dei*» [60].

A la «inquietud» del espíritu («gravedad e impedimento en la affección de la cosa acquisita», dirá san Ignacio en sus Ejercicios, número 150), contrapone la «dulzura», la gracia de la «devoción» (como decían Kempis, san Ignacio en sus Constituciones, III, capítulo 1, n.º 20), mientras hoy día llamaríamos «consolación», «consuelo»: «quicumque enim spiritualium bonorum *dulcedinem* non noverunt, carnalis concupiscentiae passiones etiam tunc amans cum affligunt, etc.» [61]; «*devotio* est fervor bonae voluntatis, quam mens cohibere non valens, certis manifestat indiciis» [62]; «volens ergo Deus ab hac distractione corda colligere, et *ad interna* gaudia

[56] F. VERNET, *Hugues de S. Victor*, DTC, VII, vol. 245.
[57] PL 176, col. 977.
[58] Op. cit., col. 994.
[59] Op. cit., col. 613.
[60] Op. cit., col. 619.
[61] Op. cit., col. 648, libr. III, cap. III.
[62] Op. cit., col. 651, D, cap. V.

contemplanda revocare, foris loquitur, ut *nos intus* redire admonent» [63].

También es tenido como auténtico su opúsculo *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu* [64], como asimismo la obra que Canals tradujo, *Soliloquium de arrha animae*. Se llama «soliloquio» porque habla el alma consigo misma (Canals pone el diálogo de Hugo con su alma) en oposición al coloquio, que sería el diálogo con otro. Se dice «arra» porque los beneficios que Dios ha concedido al hombre dándole su naturaleza (y encima los dones de gracia y redención) son como arras del desposorio con que Dios lo llama para unir al alma, a sí.

Tanto al principio de la obra, en su prólogo, como en toda ella y al fin, se mantiene la misma tesitura que desarrollará tanto la «devotio moderna»: «quemadmodum debeatis corda vestra spiritualium studio meditationum ad superna gaudia excitare» [65] dice en el prólogo; y para terminar la obra se dice: «Et hoc est quod maxime ad arrham desponsationis tuae pertinet, quod ille, qui in futuro se tibi videndum, et perpetuo possidendum dabit, nunc aliquando (utquam *dulcis* sit agnoscas) se tibi *ad gustandum* praebet. Simul etiam interim de absentia ejus *consoleris*, quando eius *visitatione* ne deficias incesanter *reficeris*. Quaeso, anima mea, multa iam diximus, post haec omnia *unum* agnosce, *unum* dilige, *unum* sequere, *unum* apprehende, *unum* posside» [66]. Leyendo estas líneas uno tiene de nuevo la impresión de estar leyendo el capítulo 13 del libro 4 de *La Imitación de Jesucristo* [67], que tanto si fue escrita por Tomás de Kempis, como por otro, ciertamente es un «rapiarium» medieval de toda aquella literatura que los copistas bibliófilos de Windesheim tan ávidamente iban buscando en los autores antiguos (¿quizá los mismos canónigos de Windesheim en sus conferencias?), textos múltiples, inspirados en el mismo espíritu que los reunió de modo algo inconexo por la mano de aquellos copistas, y que el autor de *La Imitación de Jesucristo* supo ordenar y sistematizar con innegable originalidad y mérito en su obrita inmortal [68].

[63] Op. cit., col. 671, B, libr. IV, cap. V.
[64] PL 176, col. 703.
[65] Op. cit., prólogo, col. 951.
[66] Op. cit., col. 970. Los subrayados son míos.
[67] O bien lib. I, cap. 3, n.º 2.
[68] No digamos ya de los autores de nuestra espiritualidad clásica. San Ignacio,

Y éste es también uno de los grandes legados de la abadía de San Víctor, que más abundantemente influyeron en los siglos siguientes, de donde lo tomaría Antonio Canals en 1382, cuando estuvo en la abadía de San Víctor, de modo que antes de que se escribiera (o publicara) el Kempis, Antonio Canals, por beber en las mismas fuentes, ya lo asimiló y formuló de un modo original en lengua catalana, para la Corona de Aragón.

IV. La «devotio moderna» de Antonio Canals

Sea cual sea el autor anónimo de la exposición del Padrenuestro, Ave y Salve, que tradujo Canals, por lo menos es innegable que más que una «exposición», fría, razonada, teológica (como pudiéramos hallar en otros autores) este texto está escrito como un soliloquio ardiente del alma consigo misma, y un coloquio espiritual y encendido con el Señor y la Virgen: carácter no exclusivo, claro está, de la «devotio moderna» (como si no pudiera hallarse también en autores ajenos a esta corriente, o bien en otros siglos), pero sí muy conforme con ella (por esto citaban con preferencia a san Agustín, a san Bernardo y después a san Buenaventura).

Ahora bien, es claro que Canals al encontrar este escrito se entusiasmó con él, precisamente por esta efusión afectiva, por lo que él mismo dice en el prólogo, y tradujo este texto en vez de escoger otros. El entusiasmo de Canals por esta efusión afectiva y devota fue tan grande, que en el prólogo original suyo llega a

que tanto amaba «el gersoncito» (como decían entonces, cuando todavía lo atribuían a Gerson), ya lo saborearía en Montserrat, adonde fue llevado entre los libros de la «devotio moderna» por García Cisneros; en su mismo libro de los Ejercicios Espirituales recomienda la lectura de *La Imitación de Jesucristo* (Ejercicios, n. 100); probablemente a él se debe que Miguel de Eguía, el impresor de Salamanca, en 1526, lo imprimiese dos veces; y en cuanto al influjo de la doctrina del Kempis en los Ejercicios, ha escrito bastante el P. Codina en el tomo de MHSI. No es raro que por ahí se difundiese tanto el aprecio y uso del Kempis entre los clásicos de la espiritualidad de los Ejercicios, como por ejemplo se ve en Luis de la Palma, S. I. (1560-1641), en su *Camino Espiritual*, obra que es un comentario de los Ejercicios. Ahí encontrará el lector páginas que uno no sabría decir si están escritas después de leer a Hugo de S. Víctor (en el texto que hemos citado en la nota 66) o bien en el Kempis: «aquel a quien todas las cosas le fueren *Uno*, y todas las cosas trajeren a *Uno*, y todas las cosas viere en *Uno*, podrá ser firme de corazón y permanecer pacífico en Dios» L. de la Palma, *Camino Espiritual* (BAC, Madrid, 1967), libr. III, cap. 26, n. 6 al fin, p. 686).

decir de la obra: «adés me ve en la pensa que algun sant àngel la haia revelada a algun solitari cartoxà o a algun solitari heremita»[69]. En ella ve «tanta devoció»; en ella encuentra (rasgo bien típico de la «devotio moderna») que «si vol queucom sentir de la dolçor del spirit e de la suavitat de la altra vida, lige la dita scriptura, car allí porà contemplar coses pus altes que sol ne luna ne steles». Este aprecio por la «devoció», la «dolçor e suavitat», y con ello poder «contemplar», ciertamente no pertenece a la corriente científica o especulativa, y sí al movimiento de la «devotio moderna».

Aunque es breve el prólogo de Canals, abundan también en él otros rasgos semejantes en lo que sigue, como son «portar a menyspreu» de «lo mon ab totes les sues falces pompes e delits»; también su cuidado de dar una ordenación en la oración: «que us ordonets en tal forma en vostra oració... »; para lo cual señala en pormenor los medios, que son cuatro: 1.° «foragitets... tota occupació de les coses temporals, ... que no demanats a Deu sino dolçor de spirit»; 2.° «que la dita oració sia fervent e inflamada»; 3.° «en loch amagat e appartat» para así unirse y ajustarse interiormente: «e fa li hunir e ajustar la virtut que havia sepparada»; 4.° «mes valria dir un psalm ab ardor de devoció que dir lo psalteri tot sense devoció e ab poca attenció». Todos ellos son rasgos típicos de la «devotio moderna» ya desde sus primeros autores.

A lo cual debe añadirse advertir cuáles son en este prólogo las citas que trae Canals: san Agustín, san Bernardo y también aduce un texto de san Jerónimo, precisamente para confirmar la importancia de la «devoción» que hay que buscar. En una palabra, el prólogo de Canals hace ver que su autor está en el ambiente de la «devotio moderna», que él asimila a su manera e introduce en la Corte de Aragón.

Habiendo escrito este prólogo y esta traducción de 1395 a 1410, es decir, después de su paso por la abadía de San Víctor en 1382, todo invita a pensar en la influencia de Hugo de San Víctor, que así habría tenido dos derivaciones paralelas en el mismo principio de este movimiento: una en los autores flamencos, otra en Canals que lo introdujo en Aragón.

Que los autores de la «devotio moderna» se inspiraron muy

[69] AST 28 (1955) 140.

especialmente en Hugo de San Víctor es cosa patente. Para comprobarlo bastaría con tomar una de las principales obras (la última importante que produjo), que es el *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Juan Mombaer, nombre que se latinizó con la forma de Mauburnus. Ahora bien, en esta obra nos da Mombaer una «Tabula librorum praecipue legendorum», o mejor, una lista de autores cuyas obras recomienda [70]. Dispone su lista en tres columnas paralelas, con títulos que abreviados son: «Morale studium», «Deuotionale studium», «Intellectuale studium». Pues bien, en la primera columna, inmediatamente después de citar a san Agustín (cuya «regula et statuta ordinis» naturalmente había de estar en primer lugar) menciona a Hugo de San Víctor, autor de un comentario a la regla de san Agustín [71]; de nuevo le cita pocas líneas después por su *Disciplina claustralium* [72]; y todavía aduce a los victorinos, Ricardo y su maestro: «et praeceptoris scilicet Hugonis» que tiene *De arrha animae, De laude charitatis, De modo orandi* [73].

El primero de estos tres opúsculos de Hugo, *De arrha animae,* fue traducido por Canals y es una de sus últimas obras, pues la escribió entre 1416 y 1419. Dedica la obra a «dona Maria, regina d'Aragó» con el deseo de que ella la comunique «a vostres donzelles». La ocasión es que «en diverses corts de grans senyors se lige lo tractat de Venus, per los amadós carnals follament deificat»; pero él, Canals, dedica a la reina este tratado «que feu mestre Hugo, intitulat *De arra de anima,* en lo qual se tracta de la amor de la anima, en que ne quina deu esser, en guisa que, conexent la vera e honesta amor, sia squivat lo Venus ardent e inflamat, ple de mala cobejança».

[70] J. MAUBURNUS, *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum quo etiam habetur materia predicabilis per totius anni circulum* (Paris, 1510). Da esta lista en el *Dietarium Exercitiorum,* titulus IIII, que se encuentra con la cita *Alphabetum XIII,* después de la letra O.

[71] H. A S. VICTORE, *Expositio in regulam B. Augustini,* PL 176, 881.

[72] Es decir, por su obra *De institutione novitiorum,* PL 176, 925. Véase a este propósito PIERRE DEBONGNIE, C. SS. R., *Jean Mombaert de Bruxelles, abbé de Livry. Ses écrits et ses reformes* (Louvain, 1928), el cual hace notar en su comentario a esta lista de Mombaer (p. 321) que Hauréau atribuyó equivocadamente esta obra a Gerard Ithier (cf. J. DE GHELLINCK, S. I., *La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor,* «Recherches de Sc. rel.» 1 [1910] 288).

[73] PL 176, 951, 969, 977.

Es tal la veneración que ahí muestra Canals hacia Hugo de San Víctor, que para recomendarlo dice a la reina doña María: «per tal que hajats devocio en lo Hugo» va a referirle un milagro que se contaba precisamente a propósito de aquella estatua de la Virgen que a su paso le habría hablado inclinando la cabeza. Esto ya no es meramente citar un texto de Hugo de San Víctor, ni tan sólo traducir una obra suya, sino manifestarle tal aprecio que confirma que fue una misma la fuente que dio impulso, como decía, a dos corrientes paralelas de «devotio moderna»: una, en Flandes, con Gerardo de Groote y Gerardo de Zutphen, etc.; otra en el Reino de Aragón, con Antonio Canals; sin que por ello se excluya, claro está, que también los flamencos hayan podido influir en Canals, como tampoco se excluye que Canals no sea un mero copista, sino que asimila y estructura a su manera esta «devotio moderna», como veremos después.

También tiene Canals una traducción-arreglo de Petrarca y Tito Livio, *Lo parlament e la batayla que agueren Anibal e Scipió,* obra que no es propiamente de espiritualidad. No obstante también ahí Canals, en su prólogo original, posterior a 1395, tiene frases que son del mismo cuño en todos estos autores: escribe esta obra-traducción para mostrar cómo «la fortuna temporal es alanegosa e instable» y que la victoria de un campo de batalla «es duptosa e variable»; finalmente que el fin del guerrero mundanal «es vituperosa e miserable» [74], sin quedar con estas meras afirmaciones, pues las razona y expone largamente a continuación. Notemos también que los autores que cita en este prólogo son san Agustín y san Gregorio, los típicos de las fuentes aducidas por la «devotio moderna».

Un autor pagano que a veces citaban es Séneca; y también tiene Canals su traducción *De providentia*, que realizó entre 1396 y 1404, quizá hacia 1401, cristianizando sus disposiciones morales rectas, pues como dice al fin de su prólogo, desea que estas palabras «inflamen lo cor com legirets lo dit libre». Desde luego, también en este prólogo son citados san Agustín y san Gregorio.

Todos estos indicios y aun pruebas de la ambientación de Canals en la «devotio moderna» se afianzan al leer su obra principal,

[74] M. DE RIQUER, *Antoni Canals. Scipio . . .*, op. cit., pp. 31-32.

que es *Scala de contemplació*[75], que habrá sido escrita, según se ha consignado antes, entre 1398 y 1400, puesto que era lector en la Corte del rey Martín.

Ante todo es un nuevo y poderoso indicio que en el mismo prólogo empiece Canals hablándonos de la Cartuja. Se trata de la cartuja de Vall de Jesucrist, fundada por el rey Martín (cuyas ruinas se ven aún en Castellón), cartuja de la cual habla Canals con gran encomio y admiración: «O excellent senyor, e quina uall es aquesta tan alta, tan preguona, tan aconpanyada com separada, tan fructuosa com deserta, tan plena, tan fraturosa, tan sadolla com abstinent, no gens trista, ans guoiosa e molt rient».

De modo semejante a como empieza el prólogo, así lo termina, puesto que pide al rey que «d'aquesta obra uulla uostra senyoria trametra tralat al uostro monestir de la uall de Ihesu Crist, car sper ne ésser aiudat per los mèrits dels mongos, qui allí són». Es decir, que escribe su obra dirigiéndola no solamente al rey, sino también a los cartujos.

Ahora bien, como ya hemos dicho antes, es bien conocido qué gran influjo tuvieron los cartujos en los comienzos mismos e inspiración de la «devotio moderna», puesto que en la cartuja estuvo viviendo por algún tiempo Gerardo de Groote cuando se convirtió, antes de lanzarse a la predicación. En lo sucesivo continuaron las amistosas relaciones de los cartujos con los promotores de la «devotio moderna», como se manifestó de muchas maneras, por ejemplo cuando el cartujo Juan Roda (1358-1439) finalmente pasó a la congregación de benedictinos de Bursfeld, donde procuró infundir el espíritu de este movimiento de espiritualidad, ordenando sistemáticamente la oración junto a la liturgia y el rezo de las horas canónicas. En este aprecio a los cartujos y su vida contemplativa Canals no hace más que hablar como hablarían De Groote, Zutphen, Mombaer o los demás.

Ya ha quedado consignado antes qué afán había en todos ellos

[75] El manuscrito inédito que contiene esta obra se halla en la Biblioteca Central de Barcelona, catalogado con el n.º 473 de manuscritos. El códice contiene en primer lugar *Doctrina de la contemplació de Jesucrist*, de san Buenaventura; sigue *Llibre de revelacions de Angela de Foligno* y un texto que en el catálogo se reseña como *Invocaciones a la Pasión;* a continuación empieza la *Scala de contemplació*, de Antonio Canals. La numeración, escrita con lápiz (y a veces yuxtapuesta a otras numeraciones distintas), empieza con el folio 199, pero se interrumpe con el folio 248 y continúa de modo inconstante e inconexo.

por escribir *Scalas,* por sistematizar la práctica de la oración, señalando sus peldaños o ascensiones. La obra de Canals es precisamente *Scala de contemplació.* Y efectivamente, él mismo indica al fin del prólogo que alguien ha dicho de su obra que en ella «es contenguda tota forma e materia contemplatiua». Por tanto, está de acuerdo en que su *Scala* contiene materia y forma de contemplación, como lo hallaríamos también en Hugo, o en Zutphen, o décadas después en el *Rosetum* de Mombaer y García de Cisneros. En cuanto a la gradación de la *Scala,* Canals en el primer libro muestra cómo sube el alma «per la dita scala e açò per contemplació dels ordens del cel e de la glòria del paradís»; y en el tercero, precisamente tomando como materia la contemplación del cielo, va señalando todos los peldaños que allí hay y que va contemplando.

En el libro primero (con 27 capítulos), después de dos capítulos introductorios en los cuales explica qué es la «scala espiritual», se reafirma este afán ordenancista de la «devotio moderna», de modo que en el capítulo 3 habla «del nombre e orde dels scalons»; después de lo cual va exponiendo en cada uno de los capítulos siguientes, «del primer scaló», «del segon scaló», «del tercer escaló», etcétera, hasta el undécimo. Entre el 1.º y el 11.º se interrumpe la mención de cada peldaño o «graó» para predicar durante tres capítulos sobre la «contemplació dels benifets de Déu» (de una manera que recuerda mucho el *De arra de anima*) y dedicar otros tres capítulos (del 18.º al 20.º) a la contemplación misma (otro de los temas centrales de la «devotio moderna»), de suerte que el espíritu de este movimiento está patente.

No menor gradación y sistematización hay en los 29 capítulos del libro segundo, pues en él va «contemplando» por sendos capítulos, en la gloria celestial, la naturaleza de cada uno de sus «ordes»: ángeles, confesores, doctores, mártires, apóstoles, profetas, patriarcas, la «sobirana jerarquia», la virginidad, los niños fallecidos en tierna edad, los desposados, los continentes y vírgenes, para terminar con diez capítulos dedicados a la Virgen María y tres a Jesucristo, el último de los cuales se refiere a la Eucaristía (recuérdese el capítulo IV de la *Imitación de Jesucristo,* o la obra de Zutphen).

De modo semejante en el libro tercero y último va señalando los peldaños del cielo en que estarán reinando cada una de las cla-

ses de bienaventurados: «que paradís es fet a forma de hun palau rodó, on ha grahons e sitis per a seure»; «que los infants seuran en lo graó pus iusà»; «que los penitents seuran en lo segon graó», etcétera; después siguen los capítulos que van del 23.° al último, que es el 29.°, a motivar en el lector el deseo del paraíso (propiamente, el último manifiesta el deseo del autor: «lo desig que ha lo actor de la glòria de paradís») de modo que termina el libro con la misma tónica con que lo ha empezado y proseguido, con un conjunto de rasgos, actitudes y expresiones, que son todos los que hallaremos en la «devotio moderna»: «E per ço partint d'aquí e donant comiat a totes les coses jusanes, trespassant les penyes sobiranes dels monts e pujant me sobre la altitut dels monts so me vengut a contemplar los sobirans arbres del mont del Líbano, a veure les garlandes molt fragants, ço és a considerar lo estament, la felicitat, la glòria, disposició e orde dels sobirans ciutadans».

También los autores que va citando Canals en el decurso de su obra son los mismos que constantemente citaban los autores de la «devotio moderna». Y si de ahí pasamos al contenido doctrinal, el lector comprobará por sí mismo todo el giro de esta espiritualidad de Canals, promotor (en tiempo de sus mismos iniciadores de los Países Bajos) de este movimiento de «devotio» en la Corona de Aragón.

Sólo notaré alguno de sus rasgos típicos. Ya en el mismo prólogo manifiesta y repite el tema del alejamiento del mundo (que envidia a los cartujos); la «dolçor de contemplació», la «special familiaritat e colloqui o parlament singular» con Dios; en la densísima (y para nuestro intento muy importante) Introducción que tiene después del prólogo antes del primer capítulo, repite el tema de «la miseria del món e del temps e de la mutabilitat humanal», para contraponerle la «dolçor spiritual» de modo que «com hom l'[h]a tastat dessaborex tota carn»; la excelencia de la «obra sobirana e excellent de uida contemplatiua». Es notable que encontremos también (como en Kempis y como en los anteriores a él) el uso del término «affecció», «affectable» con un sentido que sólo en parte coincidirá con el de san Ignacio en sus Ejercicios (pues éste ya lo precisa más, fijándolo no ya para la materia de Primera Semana, el pecado, sino para el camino propiamente de perfección, desde la Segunda Semana, referido a todos los bienes naturalmente

ordenados, pero en cuanto a la perfección desordenados, si se aman por sí mismos, no en cuanto Dios lo quiera y se quieran por Dios)[76]. Hallamos en Canals estas frases: «los bens de aquest món ab gran affectió acaçaua» [77]; como el «spiritual exercici» [78]; «per açò la ànima no pot soptosament en un moment de aquestes coses jusanes puiar a les sobiranes, ans de necessitat ha mester algun sosteniment, per lo qual de grau en grau e a poch a poch per crexements spirituals sia puiada en alt en tant que a la fi quaix per diversos scalons puiant de uirtut en uirtut, aprés de moltes suors, aprés de grans e pregons sospirs, aprés de grans e pregons gemechs, aprés de lonchs e feruents desigs, merescha ueura lo seu creador» [79].

La temática de Canals es abundante cuando habla de la contemplación; del alejamiento del mundo y de las cosas bajas («jusanas»); de la gradación y orden para subir; del cielo en que contempla la procesión que harán los santos y hasta los instrumentos de su música divina [80]; pero toda la obra se mueve muy lejos de la mística teórica de un Ruysbroeck, o de la densidad teológica de un Ricardo de San Víctor a santo Tomás, como también está alejado de la típica ojeriza del nominalismo contra la Teología especulativa, animosidad que aunque es posterior al tiempo de Canals y de los victorinos (en ellos sólo está la preferencia por «sentir», «saborear» las cosas divinas, a la especulación), y se desarrollará en tiempos en que el nominalismo ya estuvo muy desarrollado durante el siglo xv, estuvo entonces muy enlazado con la «devotio moderna», que empezó sencillamente «prefiriendo» el sentimiento y práctica de la contemplación, a la especulación.

En resumen, en Antonio Canals se halla, si pudiéramos emplear esta expresión, un carácter primerizo de «devotio moderna», lo cual es obvio por lo demás, puesto que es anterior a Juan Mombaer, a Wesel Gansfort y contemporáneo a De Groote, Florent Radewijns y Gerardo de Zutphen; de modo que tanto Canals como

[76] J. Roig Gironella, *Teoría de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Estudio sintético* (Barcelona, 1952). Este opúsculo está enteramente agotado; pero antes se publicó sustancialmente en «Manresa».
[77] *Scala de contemplació*, cap. 8.
[78] Op. cit., cap. 3.
[79] Op. cit., cap. 2.
[80] Jordi Rubió, *La música del paradís a l'Escala de contemplació, de fra Antoni Canals*, «Miscelánea de Homenaje a Monseñor Higinio Anglés» (Barcelona, 1958-1961) 769-774.

éstos, inspirándose en unas mismas fuentes, san Agustín, san Gregorio, san Bernardo, los franciscanos y los victorinos, junto con el impulso de la Cartuja, promovían diversas ramas de un mismo movimiento, aunque cada una con ciertas características propias dentro de una corriente común de espiritualidad, en la cual la prioridad concedida a la «contemplació», a la «dolçor interna», no les hacía tener todavía el antiintelectualismo nominalista, que es posterior, si bien estuvo influido por el ambiente de esta corriente[81].

Se ha hecho notar que todavía no se ha escrito una obra amplia sobre la espiritualidad en España, durante el tiempo anterior a García de Cisneros.

Cuando alguien escriba algún día esta obra, ahí tiene un capítulo que le ofrecemos, pues sin duda habrá de tener en cuenta este retoño primerizo de la «devotio moderna» en la Corona de Aragón.

Pero ¿no habrá tenido Canals continuadores hasta un siglo después, como los tuvo García de Cisneros con el impulso que dio en Montserrat a la «devotio moderna»? La semilla de espiritualidad, tan amorosamente echada por Canals en nuestro suelo, ¿no habrá tenido durante el siglo XV discípulos e imitadores?

Es sin duda un tema muy interesante éste, cuyo estudio podría ser objeto de una investigación ulterior.

V. Contenido del primer libro de la «Scala de contemplació»

La obra de Antonio Canals da ocasión a diversos estudios, tanto de orden histórico, como también filológico, de espiritualidad y teo-

[81] P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, etc., cap. IV, § I, distingue ya dos tendencias en la teología del siglo XII: la «afectiva» y la «intelectual», a las que contrapone otra tercera, que sería como una síntesis de ambas, la de la «devotio moderna»: «Au XIIe s. l'école de Saint-Victor s'efforce de vulgariser cette conception mixte de la science, qui serait à la fois spéculative et affective, théorique et pratique» (p. 153). Sin negar el aprecio que Hugo tiene de san Bernardo, no obstante Hugo «a beaucoup plus de sympathies que l'abbé de Clairvaux pour la science du cœur, de la science qui apprend à aimer Dieu». También sucede en las obras de Canals, que no hallamos en ellas ninguna animadversión respecto de la teología especulativa, por más que eche muy poco mano de ella y dé prioridad a la vía contemplativa y afectiva: «C'est par la contemplation que l'on arrive à la vérité. Ces idées inspirèrent la théologie de l'école de Saint-Victor» (op. cit., cap. IV, § 3, p. 159).

lógico. No es nuestro intento abordarlos ahora. Pero puede interesar al lector que presentemos un breve resumen del contenido de esta obra, poniendo de relieve algunos puntos entre los más interesantes que ella ofrece.

Canals divide su obra en tres libros: en el primero se muestra cómo sube el alma «per la dita scala e açò per contemplació de les coses iusanes e fenex a les penes de infern»[82]; en el segundo, cómo sube el alma por la contemplación «dels ordens del cel e de la glòria de paradís»; en el tercero, cómo sube el alma contemplando «les dolçós de paradís e per los goigs dels sancts a la uisió del creador».

En realidad el libro primero no sólo es el más extenso (pues abarca, sólo él, casi tanto como los otros dos juntos), sino que parece también el más interesante por su contenido doctrinal.

Ante todo requiere una verdadera disposición de humildad (capítulo 4), el alejamiento del mal (caps. 5-6), después la interioridad (caps. 8-9) y finalmente presenta un interesante esfuerzo de sistematización y teorización de las gracias místicas (caps. 11-20) que se presta a un cotejo con las teorías de Ruysbroeck (que no son ciertamente el estilo de Canals: los «devotos» se inspiraban en la mística anterior, aunque reaccionaban contra su carácter demasiado especulativo y audaz, para hacerla discurrir por senderos más prácticos) y en cierta manera prenuncia lo que será en el siglo XVI la grandiosa exposición de santa Teresa en sus «Moradas» y, desde otro ángulo de visión, la de san Juan de la Cruz. Cierto, hay una distancia muy grande entre la obra de Agustín Poulain, *Des grâces d'oraison,* y los balbuceos de Canals; pero aquél sin duda hallaría en éste puntos de referencia. Finalmente desde el capítulo 21 hasta el 27 da, podríamos decir, materia de contemplación, ya que esta obra, como las semejantes de la «devotio moderna», van a dar materia y forma de contemplación. La materia que da en este libro primero es la de iniciación: ante todo la na-

[82] Para citar la obra de Canals, las primeras cifras remitirán a las páginas del códice de la Biblioteca Central (cuya numeración reproduciremos en la transcripción); las cifras siguientes indican la línea de la página, de modo que el signo + indica que la línea ha de ser contada desde arriba, y el signo —, por el contrario, desde abajo hacia arriba. El presente texto está en 202 +10. Hago notar que después de la página 248 prolongo la numeración, ya que es deficiente o nula la del manuscrito.

turaleza (tierra, aire, agua, cielo) y las clásicas verdades de la vida purgativa (muerte, juicio, infierno).

Notemos algunos de los rasgos típicos de la obra y de la mentalidad de Canals:

1.° El gran aprecio de la vida contemplativa sobre la activa: «bonauyrada es aquella religió en la qual sancta Martha se clama de sancta Maria Magdalena; mas infel és aquella e mesquina en la qual de la Maria tart se fa mentió e enuides es ú trobat qui uulla exequir lo ofici de la Maria» (208+3); idea que no solamente aflora de paso, sino que desarrolla copiosamente a continuación.

2.° Que las cosas externas hacen que el hombre ponga en ellas el deleite y la «afección» (palabra que no sólo hallamos abundantemente en Zutphen por ejemplo, sino mucho más aún después, como en Kempis, y con sentido mucho más preciso en san Ignacio: «afecto», «afecto desordenado», «afectarse», etc.).

Este deleite y esta afección impiden que el hombre ponga el gozo «interno» en Dios y que lo halle en la «contemplación»: «E per ço que no enpatxen lo coratge de nostra contemplatió deuen ésser foragitades ab la mà de discretió dels ulls d'aquella pensa on la ànima és escampada, uessada e quasi en tantes parts diuisida e separada, quantes escampa la affectió de la sua amor» (221+15); «la ànima tant és lunyada de la pròpria consideratió e desiuncta de la amor supernal, quant en aquestes jusanes e transitòries temporals posa sa delectatió» (221 — 16). Es interesante la frase con que Canals designa las preocupaciones por las cosas del mundo, que llama «sombras de cosas», aunque parezcan consistentes y grandes: «Unes grans ombres de coses o cossos» (221 + 13).

3.° Con ellas y con el afecto prendido en ellas, el espíritu se «vacía» y «seca» y queda sin «consolación interior»: «per amor de açò som de tot empatxats en la contemplatió de les coses celestials e més que no creiem, e som retardats, e que es de maior dolor, romanim buyts del guoig e consolatió interior de la ànima e sechs de l'oli de gràcia» (220 — 4), frases que parecerían arrancadas de Kempis (libro 3.°, cap. 31): «Ideo enim pauci inveniuntur contemplativi, quia pauci sciunt se a perituris et creaturis ad plenum sequestrare». De modo semejante Canals desea ver al alma «lunyada de les delectations mundanals qui enpatxen lo acte de contemplatió» (266 — 7).

Y viceversa, saboreando el gozo interior, pierde sabor todo lo carnal: «com hom l'a tastat, dessaborex tota carn» (205 — 3), de modo semejante por ejemplo a como escribía san Ignacio desde París el 13 de junio de 1533, deseando que Juan, hijo de Inés Pascual, «a su divina majestad dentro en su ánima sienta, porque preso de su amor y gracia, sea suelto de todas las criaturas del mundo». Así mismo escribe Canals: «e la ànima que es encesa perfetament ab aquest foch, no ha nenguna consolatió de aquesta vida, mas a aquell qui ama, continuadament sospira, crema, desija; és anxiada e plora com no veu encara aquell, lo qual l'ha assedeguada, desija de veure. Qui totes coses terrenals en les quals se solia edelitar li són vils, leges e pudents» (230 + 8). Y hasta emplea la metáfora del «castillo» (que recuerda las «Moradas» de santa Teresa): «qui uol aconseguir la altitut de perfectió e al castell de uirtuts desiga puiar e en contemplatió de suauitat assedegat de tastar los goygs intrínsechs o dins de la ànima» (214 — 13).

4.º Con esto corre paralelamente su actitud sobre lo intelectual: la «palabra» y la «ciencia» no bastan a dar este nuevo «conocimiento» o «sabiduría», que es dado por la «contemplación», por la «suavidad interior», por el «rapto divino»: «car les coses qui són sobiranes, no són demostrades ab paraula, ans sol són reuelades per lo sperit, com la cosa marauelosa que la paraula no explica, cerqua la oratió e spere la deuotió aconseguesca la puritat» (248 + 7); «tot lenguatge de gents defall en açò e tota rethòrica parlar ne és insuficient» (248 — 12).

Efectivamente éste es un punto de vista esencial y central en toda la «devotio moderna» y, claro está, en Antonio Canals: la superioridad que para la vida espiritual y para la unión con Dios tiene el «sentir» y el «afecto» sobre el mero saber «especulativo»: «haiam donchs consolatió e sapiam que ha escodrinyar lo sagrament de tanta pregonea som impars o insuficients» (258 + 13).

No obstante adviértase un rasgo muy interesante en Canals: que lejos de toda «pasividad» o «iluminismo», pide que el hombre se «ejercite»; y que se ejercite (nota que está en él, pero no en otros, y que con el tiempo menguará) partiendo de la consideración de la perfección que ve en las cosas creadas para subir desde el mundo a la contemplación de Dios: «E si per ventura no podem ab l'enteniment almenys atenyam hi per deuotió e affectió de desig. Car

no ha forma o guisa al món pus suficient a entendre la sauiesa, justícia, bonea e misericòrdia de Déu e les altres perfections qui a ell són atribuides quant al nostro enteniment tant com li és possible en la present vida, com per soptil inquisitió de les coses creades, car diu lo saui que per la granea e belea de la creatura pot hom conèxer lo creador. Excepten la affectió, amor o desig, qui molt més alt uola que l'enteniment enuers Déu, menyspreades empero les coses qui són jus ell» (258 — 17).

No rechaza el papel indispensable de la «soptil inquisitió»; pero señala la superioridad que en orden a la unión con Dios tiene la contemplación y el afecto: «qui molt més alt uola que l'enteniment enuers Déu» (258 — 17); por tanto, «No metam donchs nostra força a més saber, que no és necessari a nos, per que massa alt puiant, no errem lo salt, car tant com la persona és posada en aquesta vida mortal, no aprofita axí en contemplatió que en aquell raig de la sobirana lum increada los ulls de la sua pensa de fit en fit per gran continuatió de temps fige o fita» partiendo de considerar «algunes coses qui són jus Déu» (257 + 8 + 16). No es éste el momento de detenernos más en este punto, pero ha sido en la primera mitad de nuestro siglo uno de los puntos de más fuerte polémica, sobre el cual ya he escrito en varias ocasiones: baste aquí recordar los nombres de Rousselot, de Blondel y el ambiente de la «Humani Generis» en 1950.

A estos rasgos típicos de la espiritualidad de Canals y de toda la «devotio moderna», habría que añadir otros que también son muy interesantes, por ejemplo la notable insistencia con que habla de la humildad como fundamento, con palabras que recuerdan las que se hallarán después en Kempis y en los Ejercicios ignacianos (214 + 4 ss.).

A propósito de los capítulos que dedica Canals a hablar del «arrapament», habría que notar el sentido en que él toma esta palabra, porque podría engañar al lector. Creo podría decirse que en tiempos de una sistematización todavía poco desarrollada de la teología mística (si se la compara con la del siglo de santa Teresa), Canals encierra bajo la palabra «arrapament» todo lo que santa Teresa comprenderá bajo la expresión de «gracias de unión», tanto la unión imperfecta, como la plena, tanto la que corresponde a su 4.ª Morada, como a la 5.ª y hasta a la situación extática de la 6.ª.

No obstante ya hay en Canals interesantes atisbos de sistematización, por ejemplo, cuando señala los diversos grados de contemplación en «l'arrapament» según la participación cada vez menor de los sentidos («los senys», dice Canals) o el cuerpo, lo material.

Otro punto interesante es que cuando Canals ha ido exponiendo los diversos grados o peldaños de la ascensión, cuando va a llegar al último y supremo grado, uno tendría cierto temor de poder advertir en él ciertas expresiones semejantes a las de Ruysbroeck; o las atrevidas del Maestro Eckehart; pero no es así; Canals se mantiene lejos de toda expresión que pudiera de lejos saber a panteísmo, como también se ha mantenido alejado de todo iluminismo: «haiam, donchs, consolatió e sapiam que ha escodrinyar lo sagrament de tanta pregonea som impars o insuficients e a aquelles coses, les quals aiudant la grácia de Déu poden en açò ésser via o carrera al nostro enteniment, girem los ulls de nostra intelligència per ço que per la conaxença de les coses visibles e per la consideratió de les creatures atenyam a les coses qui són sobre tot enteniment e raó natural. E si per ventura no podem ab l'enteniment, almenys atenyam hi per deuotió e affectió de desig» (259 + 13).

Sin embargo, Canals no habla solamente partiendo de sus estudios teológicos, ni de la lectura de san Gregorio y san Bernardo, sino que él mismo ha tenido experiencias místicas e invita a que lo creamos cuando nos habla expresando lo inexpresable de ellas: «Creets aquell qui ha aguda experiencia. No ha delectatió de cor sobre aquest lacrimable goig e consolatió plorosa» (233 + 10 + 12) que «ab la lur suauitat sobren tota delectatió, plaer, goig e consolatió temporal». Y precisamente para exponer algo de su arte al lector, traza toda su sistematización de la «scala» con «graons» o «scalons», donde «per molts e diuersos puiaments e deuallaments vas a venir a aquell loch que desijes» (255 — 6).

A pesar de su originalidad, hay que reconocer que su doctrina se inspira en los autores en que se inspiraban todos los de la «devotio moderna», como son san Agustín, al que Canals cita expresamente (aparte de citas implícitas) tres veces [83]; san Gregorio, dos

[83] Ms., 224 —11; 1 +6, +18; lo cita implícitamente, por ejemplo, en 6 +17: «E apar segons la doctrina o traditió de sent Agustí que l'apòstol sent Pau ...»; y cuatro líneas después: «E axí, segons sent Agustí, sent Pau fou arrapat fins a la visió de la Sancta Trinitat».

veces (221 + 3; 224 — 1); san Bernardo, otras tres (214 — 2; 220 + 3; 234 — 10), y por cierto, como es obvio, siempre en la misma dirección, como por ejemplo en este texto: «faent testimoni sent Bernat qui diu: massa és derrenclida la consolatió diuinal, ni és atorguada fácilment a aquells qui y mesclen coses alienes temporals» (220 + 3); más accidentalmente cita a san Pedro Damián, dos veces (200 + 1; 201 — 12); a san Benito, una vez [84]; sólo una vez cita a santo Tomás, y por cierto, lo supone tan poco conocido de sus lectores, que ha de declararles quién era: «doctor del orde dels frares preicadós» [85]; una vez a san Dionisio, con poca precisión (199 — 13), a quien en cambio acudirá más para los libros posteriores de su «Scala».

Autores profanos son pocos los citados por Canals: al principio del prólogo o dedicatoria, como por formulismo, nombra a Cicerón (199 + 11); dos veces cita a Aristóteles [86], la «Etica» y el «De caelo».

Contrasta con esta sobriedad de citas eruditas, la profusión de textos de la Sagrada Escritura, tanto cuando Canals aduce hechos y palabras bíblicas entretejidos en su propio discurso, como cuando da citas explícitas, que no interesaría aquí mencionar por su gran multitud. Nos basta decir que maneja toda la Sagrada Escritura, desde el Génesis al Apocalipsis [87] y de un modo especial el Antiguo Testamento. Claro está que sus citas adolecen del defecto de todos los autores de su tiempo, a veces por literalidad (como cuando toma la palabra «infernus» de la vulgata, en sentido de «infierno»), otras por abusar de sentidos traslaticios; pero frente a estos fallos, comunes a todos los autores (piénsese por ejemplo en los escritos de san Juan de la Cruz), tiene en cambio algo mucho mejor que todo: una honda penetración en la espiritualidad y en la enseñanza profunda de la palabra de Dios, que no alcanzan otros autores quizá con mayor erudición crítica moderna. Léase por ejemplo el sa-

[84] No la Regla, sino sobre su vida: «Hi açò deu ésser dubtós a nulla persona com sent Benet, segons que llegim, haia vist tot lo mon aiustat en un raig de sol», 256 —9.

[85] Tampoco es una cita de sus escritos, sino de su vida (probablemente se refiere a aquella anécdota que se refiere cuando santo Tomás estaba comiendo en la mesa del rey san Luis), 249 +9.

[86] «Com faent testimoni lo philòsof en lo segon libre de les ètiques, axí com per continuades bones operations és quascú fet bo e uirtuós», 213 —9; «testificant lo Aristòtil qui en lo seu libre de cel apella tot lo mon, cel», 260, —23.

[87] Descuellan, claro está, los Salmos, con más de 15 citas; san Pablo, con 5; los Cantares, 9 veces, cet.

brosísimo capítulo 16 (folio 237 y siguientes) sobre la paciencia que Dios tiene con los hombres, y se advertirá cómo Canals ha asimilado profundamente las enseñanzas de la divina revelación.

Así como su obra se presta a interesantes estudios teológicos y escriturísticos, sobre todo de espiritualidad e históricos, también puede dar ocasión a estudios filológicos. Encontramos por ejemplo en él expresiones que no hallamos consignadas en el gran Diccionario Alcover-Moll. Tales son entre otras las siguientes:

alanegar: «alanegues e sosté t» (238 —12; 4 +7); «alanegua en consideració» (266 +17); aunque está «llenegar» (relliscar) y «llenega» (una seta).
exabutar: «ni m'exabuta ab paraules superbioses» (239 —7).
fijar: «los ulls de la sua pensa de fit en fit... fige o fita» (257 +12).
desuibronar: «no poden en res trobar repos ans desuibronen tots» (267 +13).
huiar: «fatiguats o huiats» (272 —16); «lo cors tot fatiguat o huiat, e buyt» (267 +15).
esturir: «esturit s es l or (206 —14), aunque está «estoricar» (minvar l'or o argent que pertoca a una moneda).
endreposició: «endreposició de temps» (207 —10).
paulació: «paulations de temps» (222 +4).
enferir: «no m enferex la cara» (239 —7), es decir, aquí usa el verbo no en sentido reflexivo, sino activo.

Las mismas erratas de transcripción que hay en los distintos amanuenses de este códice, dan pie para comprobar las diversas pronunciaciones de palabras, que están escritas de varios modos en distintos sitios a veces, otras casi a continuación.

Especialmente interesa la riqueza del bello estilo catalán de Canals y también curiosas expresiones como ésta: «de boca de cor gira's al seu senyor» (227 + 7).

VI. Contenido de los libros segundo y tercero de la «Scala de contemplació»

Después de habernos dado Canals en el libro primero de su obra una introducción a la vida espiritual y a la contemplación; después de habernos expuesto la materia de contemplación propia de la «vía purgativa» con las verdades escatológicas, es obvio que

termine su obra hablándonos de la cuarta de estas verdades, la gloria prometida por Dios. Lo notable es que a ella dedique nada menos que dos libros enteros, que juntos superan un poco en extensión a todo lo que ha escrito en el primer libro. También es éste un rasgo muy propio de la «devotio moderna»: contemplar el cielo.

Podría objetar un teólogo conocedor de la teología espiritual que con esto Canals no va más allá de la vía de los «incipientes». No obstante, en parte no es verdad, porque así como Canals aprovecha la descripción del cielo para entreverar la exposición de muchas verdades dogmáticas como instrucción de los lectores (por ejemplo, sobre la naturaleza de los ángeles, sobre mariología, sobre la unión hipostática de la naturaleza divina y humana en Jesucristo, sobre la Eucaristía, etc.), también aprovecha Canals sus descripciones del cielo para apuntar ciertos destellos de etapas posteriores de la vida espiritual, de suerte que la división de su tratado según las cuatro verdades de la escatología sería como un método para hacer más asequibles a los lectores las doctrinas espirituales, supuesto que dirige el libro al rey de Aragón y que en su corte difícilmente hallaría disposición adecuada para atender a otra sistematización. Pero en parte es verdad que una clasificación clara y precisa de las etapas del ascenso espiritual (como hallamos por ejemplo en los Ejercicios de san Ignacio) todavía está lejos de Canals, como también del mismo Kempis, por más que en san Buenaventura ya se apunte la clasificación en las tres «vías», cuyos antecedentes remontan históricamente hasta san Juan Clímaco en el siglo VI, pero con delimitación muy imprecisa.

En el libro tercero habla de aquellos que están en la gloria: quiénes son. En el cuarto expone de un modo altamente imaginativo la manifestación sensible de la gloria que allí tendrán.

En el tercero clasifica a los bienaventurados por categorías (lo cual le da ocasión a exposiciones de teología dogmática, como he dicho antes); en el cuarto pinta (la expresión es de él: «comencem de pintar»[88]) la grandeza y belleza que corresponderá a cada una de estas categorías o «graons» del cielo (lo cual le ofrece también el medio para excitar en el lector poco preparado el deseo de los bienes superiores, partiendo de los bienes sensibles).

[88] 324 +6: «A donchs ab ajuda de Déu segons que l'sperit sant dictarà, comencem de pintar...».

Claro está que si Canals hubiera conocido bien la grandiosa sistematización que hallamos, por ejemplo, en la teología espiritual de santo Tomás, habría podido darnos una obra de espiritualidad de alto valor teórico. Pero notemos ante todo, que no era esta especulación precisamente lo característico de la «devotio moderna», sino al revés, su orientación a la práctica de la vida espiritual; y además quizá los lectores a quienes se dirigía él no habrían estado en su conjunto preparados para ello.

Empieza, pues, el libro segundo haciendo comprender a los lectores que si aprecian los bienes sensibles de este mundo y vida presente, hallarán incomparablemente más en aquél que no ha sido creado como éste a modo de sitio de paso, sino de término; es decir, el artificio de Canals consiste en hacer partir de lo sensible para comprender lo suprasensible (de modo semejante a como también ha hecho en el libro primero), artificio digno de aprecio en una obra de este género.

También podría un teólogo objetar a Canals que la felicidad de la gloria no se divide en «estaments»; pero a esto replicaría con razón que ya ha indicado con toda claridad que la felicidad futura no corresponde precisamente a la jerarquía que cada uno ha tenido, sino al grado de amor a Dios que en cualquiera de ellas haya tenido: «car cascú segons que serà estat més fundat e pus feruent amor haurà aguda enuers Déu, tant optendrà maior glòria» (288 — 18); y lo repite poco después: «car a cascú és degut orde en lo cel, no pas segons lo àbit que vist, ans segons les bones [obres] per les quals aprofiten més e més en caritat que a graus corresponent als ordens dels ángels» (288 — 11). En resumen, Canals está enteramente de acuerdo con la verdad de fe definida, que la esencia de la felicidad prometida está en la posesión del Bien Infinito, Dios, por la inmediata visión de él [89]: «En açò estarà la sobirana benauenturança de aquella sancta trinitat, com la diuinitat serà entesa e vista en lo seu pur ésser e serà compresa ab una manera o guisa inconprehensible la sancta trinitat, on seran manifestats los secrets de la diuinitat com serà vist Déu. E aquesta visió e amor, complint e sadollant tot lo cor de l'hom será perfectió e fi de aquella benauuenturança» (179 + 10), y concuerda asimismo

[89] Denz.-Schönm. 1000.

con otra verdad de fe, que no todos en esta «sobirana benauenturança» serán iguales, sino que será diversamente para cada uno según sus obras [90]. Canals, discípulo de san Vicente Ferrer y sucesor suyo en la cátedra de teología, conoce muy bien la teología católica y la sigue fielmente; pero ya hemos indicado que nada impide que exponga también la gloria «accidental» y que asimismo se valga de medios imaginativos que están al nivel humano para que partiendo de lo sensible dé a entender a lectores, que no son los que podrían tomar un tratado especulativo, algo de las realidades suprasensibles. Esta observación creo que es muy importante, porque esta obra de Canals corre el riesgo de que si cae en manos de un lector superficial, sea acusada de simplismo e ingenuidad al imaginar en el cielo viandas, danzas, música, colores y perfumes; cuando en realidad es todo al revés, pues Canals toma estos modos de decir y de exponer, después de haber explicado que se trata de una mera imaginación, como medio para colocarse al nivel del público corriente y llevarlo por lo sensible a amar lo suprasensible.

Después del primer capítulo introductorio, como acabamos de decir, dedica su atención en los capítulos que van del segundo al octavo, a las diversas categorías de «comprehensores»: ángeles, confesores, doctores, mártires, apóstoles, profetas, patriarcas. Corta aquí su relato, para dedicar un capítulo, el noveno, a «una sobre ierarchia» (204 + 4).

Esta «sobre ierarchia» es lo que tanto aprecia Canals: la virginidad. Todo el capítulo décimo se dedica a gloria y alabanza de la virginidad. «Sobre ierarchia» que va a subdividir según «sent Dionís»: «e per a maior euidèntia o manifestació de les dites coses, sent Dionís en lo libre seu de la celestial ierarchia, los dits IX ordens departex en tres ierarchies» (290 — 7). Según «los doctors en general» hay que poner en la gloria tres grados: 1.º «tots los justs fels cristians»; 2.º «los sperits angelicals»; 3.º «la santa trinitat». Ahora se ocupa Canals del segundo de estos grados o jerarquías, el cual, dice, «és diuisida per sent Dionís en tres ierarchies triplicada, constructa en tres ordens» (291 + 14), es decir, primer orden el de los ángeles, arcángeles, virtudes; segundo orden, el de las potestades, dominaciones, principados; tercer orden, el de los tronos, querubines y serafines.

[90] Denz.-Schönm. 1305; cf. 1582.

A continuación explica cada uno de estos órdenes angélicos. No es preciso añadir que descubierto en siglos posteriores el carácter apócrifo del Pseudo-dionisio (que entonces creían ser Dionisio Areopagita) y demostrada la falta de fundamentación bíblica en la interpretación de aquellas palabras como si pretendiesen dar una clasificación, hoy día la ciencia teológica no admitirá ningún fundamento serio para aquella antigua clasificación. Pero esto no se le puede imputar a Canals; y por lo demás su exposición no carece de interés en varios respectos.

Es, por ejemplo, interesante que Canals tome ocasión de esta subdivisión que hace de tres órdenes en cada una de las tres jerarquías angélicas, para ver en ello un vestigio de la Trinidad y así nos da una buena exposición trinitaria con esta ocasión que se le ha brindado: «ha uolgut euidentment e clara, ensenyar ab vna incomprensible e marauellosa guisa la vnitat de la sua simpla essència e en la dita vnitat, perfeta trinitat de persones. En tant que no ha en partida del món neguna natura e nulla creatura en la qual no puscha hom perfetament asignar la vnitat de la essència de Déu e la vnitat de les persones en què no resplandesca clarament dauant los ulls dels fels cristians l'espill de la santa trinitat» (292 — 8).

Todo el capítulo undécimo está dedicado a contemplar la gloria de los espíritus puros.

Hay un punto interesante aquí: el de la progresiva «iluminación» que recibirán los ángeles, ya unos de otros, ya de Dios; punto que Canals sólo indica de paso: «han axí matex segons traditió o doctrina de sent Dionís en lo seu libre de la celestial ierarchia, souint nouelles illuminations per les quals són més e més entesos e aprofiten en la amor de Déu e s'acostan a la conaxença de la trinitat, per la qual lo lur goig e glòria continuadament quasi reb crexença» (194 — 16).

Estas nociones sobre las «iluminaciones» o ideas angélicas, prolongadas sistemáticamente, llegaron a través del Pseudo-dionisio a santo Tomás y han influido hasta nuestro tiempo. Recordemos, por ejemplo, a Jaime Balmes, que hallaba ahí una profunda noción filosófica [91], que en este momento no podemos desarrollar.

Habiendo subdividido ya las jerarquías angélicas, va Canals a

[91] J. Balmes, *Filosofía Fundamental*, libro I, cap. IV, n. 42; *Obras Completas*, ed. BAC-Bibl. Balmes, vol. II, p. 29.

subdividir también las humanas (en todo el capítulo duodécimo) y lo hará en tres jerarquías, cada una de las cuales contendrá a su vez tres órdenes. Pero en este punto Canals ya no tiene antecesores; es él quien habla por su cuenta: «E dona'm vijares que axí com la natura angelical es diuisa o partida en tres ierarchies contenint cascuna tres ordens, que per semblant forma la humanal natura puscha ésser ordonada en tres ierarchies cascuna, contenint tres ordens» (295 + 12), a saber: 1.ª los niños fallecidos después del bautismo; los desposados; los religiosos o vírgenes; 2.ª confesores, doctores y prelados, mártires; 3.ª apóstoles, profetas, patriarcas, como expone en los capítulos decimotercero y decimocuarto. Aunque sea de paso adviértase a propósito de los doctores, con qué aprecio habla de la ciencia sagrada y de su enseñanza. En esto se halla mucho más cerca de Hugo y Ricardo de San Víctor que de las derivaciones posteriores del nominalismo, que, según hemos notado, no hallaba en los principios de la «devotio moderna» más punto de apoyo que preferir la práctica espiritual y «sentir» la «devoción interna», la «contemplación», a la mera especulación.

Son de notar los capítulos decimoquinto y decimosexto, dedicados a la continencia y a la virginidad. Canals manifiesta, como he indicado antes, un aprecio extraordinario, de hondo sentido espiritual, por la continencia, como se ve en las páginas de honda emoción espiritual de su capítulo decimoquinto, que en realidad abarca dos capítulos[92].

Terminada esta exposición, dedica diez capítulos a la Santísima Virgen del 16 al 25) para exponer sus grandezas y perfecciones, tales que supera a todas las puras creaturas. Los dos capítulos últimos se dedican a Jesucristo, que por la Encarnación hipostática del Verbo con la naturaleza humana es Dios. Canals habla con pre-

[92] 296 a 50. Nótese que la división que ahí tiene de capítulos no corresponde a la del índice inicial (p. 204), pues en este índice el cap. 15 tiene por título «Del orde dels continents», y el 16 «Comendatió de la uirginitat», mientras que en el texto de la obra se funden ambos capítulos en el 15: «Del tercer orde qui és dels continents». Así toda la numeración siguiente va descabalada en un número, de modo que según el índice este segundo libro habría de tener 29 capítulos, mientras que en la numeración del texto termina con el 28. No se debe este desajuste al original manuscrito, sino probablemente a que el copista que sobrepuso posteriormente una subdivisión por capítulos a un texto original que probablemente no tenía ninguna subdivisión, puso estos títulos a su manera. En la numeración que sigue nos referiremos a la del texto, no a la del índice.

cisión teológica de estas verdades. El último capítulo de este segundo libro ofrece a la contemplación dos temas muy caros a todos los «devotos» del siglo XIV y XV: la pasión de Jesucristo y la Eucaristía.

Notemos solamente de paso algún punto de especial interés: el extraordinario afecto y ternura que muestra Canals cuando habla de la Santísima Virgen [93]. También es interesante que sin ser su tratado una exposición especulativa ni doctrinal, cuando habla de Jesucristo lo haga con tanta claridad y precisión como devoción, como son los sabrosos capítulos sobre su divinidad y sobre la pasión y Eucaristía.

El libro tercero y último de la «Scala de contemplació» es obra literaria y de imaginación. Es preciso notarlo bien, como ya indicábamos antes: se equivocaría quien atribuyese a simplismo del autor hablar del cielo colocando en él un banquete, con «viandas», «balls, cants, iochs e ris» y «sturments» de música con «cantilenes»; pues al empezar este tercer libro reafirma claramente en qué consistirá la inexpresable beatitud de la gloria: «Certes, io creu que no y haurà altres viandes sinó vos mateix, car totes quantes coses ha al món no'ns bastarian, ni'ns sadollarian perfetament si vos no donàuets uos matex a nosaltres» (317 +13).

Entonces, ¿por qué este alarde de imaginación a que se dedica todo el libro tercero, al describir con pormenor las vestiduras y adornos preciosos de cada jerarquía celeste? Sencillamente para que por medio de estas metáforas, producto de la mera imaginación, pueda el hombre sencillo elevarse con más facilidad a comprender algo de lo suprasensible: así els «senys forans de la ànima» (sentidos externos) ayudan al hombre sensible a transcenderse: «Car fas per tal que'ls senys forans de la ànima, segons lur naturalesa haian cosa en la qual sien detenguts per singular delectació. E lo seny corporal qui no pot de si ésser eleuat a veure les coses altes e sobiranes, les quals no són subiectes o sotmeses

[93] Véase esta interesante idea: «Mas uos, gloriosa uerge benauenturada... podets dir al unigènit fill de Déu lo pare: Tu és fill meu, io t[h]e engenrat», 305 +1; clara alusión al salmo 2, 7. Otras ideas muy originales hay en el autor, como por ejemplo ésta: al describir en el libro siguiente de qué está construido o hecho en el cielo el trono de María, teniendo en cuenta que es «Madre de misericordia», que acoges la lágrimas de los pecadores, dice: «hay una altra cadira . . feta tota de làgrimes de peccadors, congelades e preses, axí clares e luents com un bell e molt clar cristall», 335 +10.

a neguna ymaginatió, ni sap, ni cerqua les coses inuisibles, car no són clares, ni manifestas a negun seny corporal, almenys la ymaginatió de les coses visibles e sensibles, sien arrapats en conaxença e amor de les coses inuisibles e insensibles, e per aquelles coses que conex lo coratge se leue lo seny forà, a fer conèxer les coses que no conex, per ço que per eximpli, de les coses visibles sia arrapat lo cor a les inuisibles, e per les coses que ha apreses en's quasi corrent ab aquelles, se escalfe a amar les coses que no conex» (321 +7).

Y para demostrar que es acertado este recurso a la imaginación, a fin de dar a vislumbrar al hombre sensible algo de lo suprasensible, Canals expone una larga cita de textos de la Sagrada Escritura, con los cuales muestra que también Dios en la Revelación con frecuencia ha recorrido a nuestra imaginación para darnos a entender sensiblemente algo de lo suprasensible: «E no aparega a negú ésser cosa absurda e inconuenient si auem proposat que en aquella cort celestial ha difarències de persones, d'estaments, de ordens, de dignitats, de habitations, d'ornaments, d'odors, de viandes, de ministradós, d'orguens e de cantilenes, com en la diuinal escriptura trobem d'açò diuersos testimonis e eximplis» (321 — 15); y sigue a continuación la cita de una larga serie de textos escriturísticos, que justifican el recurso a la imaginación: «Ja per açò no és cosa abusiua, impertinent ni mala que per apéxer lo ull de la ymaginatió hom assigne en lo cel, viandes, uestidures, colors, flors, cantilenes, orguens, esturments e altres semblants coses, de les quals serà feta menció» (321 + 4).

Las descripciones de Canals que ocupan todo el tercer libro tienen interés literario, además del fin práctico que él persigue. Pues después de estos cuatro primeros capítulos del libro tercero, que son como una introducción explicando en qué sentido de pura imaginación hay que entender lo que sigue, empieza en el capítulo quinto pintando el cielo como un palacio redondo, con graderías; y desde el capítulo sexto al decimonono va colocando en cada «graó» a cada una de las diversas categorías que en el libro anterior ha considerado: los niños, los penitentes, los desposados, las viudas, los ermitaños, los religiosos, los confesores, los mártires, los apóstoles, los fieles antes de la venida de Cristo, los paganos, los patriarcas, para terminar con el capítulo dedicado al trono de Jesu-

cristo, a cuya derecha coloca en el capítulo siguiente el trono de la Santísima Virgen; y en el siguiente habla del árbol de vida plantado en medio del paraíso.

Termina la obra con nueve capítulos, todos ellos destinados a fomentar en el lector el deseo de la posesión del cielo. Es de notar el antepenúltimo, en el cual, dejando ya a un lado todas las metáforas de la imaginación, expone con claridad que hay que desear la consecución de la gloria prometida por Dios, precisamente «per la visió inefable de la diuinal essència qui es en ell»; el penúltimo capítulo es como una recapitulación de lo dicho; en el último el autor despierta en sí mismo el pensamiento «a desijar la glòria de paradís»: «enpero en tot açò, io, senyor, cerque la uostra faç que almenys per inuestigatió de les creatures e de les obres uostres marauelloses, me sia manifestada queucom, mentre que visch en aquest exili, la uostra omnipotència, bonea e sauiesa» (347 +5).

A los poetas, literatos y artistas incumbirá, si alguno repara en la obra de Canals, poner de relieve el valor de sus descripciones y de su viva imaginación. A los filólogos, en cambio, les interesará el lenguaje de este gran clásico de las letras catalanas. Podrán, por ejemplo, estudiarse las palabras y giros que tal vez en parte no eran conocidos hasta ahora.

Hallamos, efectivamente, en estos libros segundo y tercero de Canals, palabras que no constan en el Diccionario Alcover-Moll. Tales parecen ser, entre otras, las siguientes:

tolga: «No serà negú qui forcíuolment los tolgua; Deu es lur amador, per ells es amat» (280 +16).

desuibronar: «vns foradats ab sagetes, altres estesos en un turment qui es fet a forma de creu e tenen la vna ma en vn braç, l altra al contrari; per semblant dels peus; e com estenen los braços de la creu, desuibronen los tots» (284 —16); habíamos ya encontrado esta palabra antes, en 267 +13).

stiuporós: «stiuporosa o marauellosa paciència» (317 —6). En el Diccionario está «estuporós».

entadimentres: «Empero, Senyor, entadimentres io reb vida de uos, pa de vida, meniant uos sacramentalment» (318 —2).

indico: «Lo primer [graó] sia de marbre molt blanc, lo segon d'indico» (324 +9). Cf. el francés «indigo», para indicar un azul oscuro.

mitats: «Car los vns seran vestits de porpra, los altres de blanch, altres de uert, altres de blau, altres de mitats, altres hauran robes de moltes e diuerses colors» (327 +2).

ateraytoní: «tendran en les mans guants fets de samit aterayntoní» (321 +8). Quizá pueda caber alguna duda sobre la lectura de la palabra: «atzaytoní».

saltigar: «los aucells saltiguen» (328 +10). Esta palabra «saltigar» o «saltijar» está consignada en el Diccionario, pero el único testigo de ella era san Vicente Ferrer. Ahora habrá dos: también su discípulo y compañero Antonio Canals.

espertesa: «qui volent glorificar Deu en la espertesa, saltarà de orient a ponent» (344 +1, +2).

Además del interés filológico y del literario que ofrece la obra de Canals, también a los escrituristas interesará el abundante uso que hace de la Sagrada Escritura, como se ve por los copiosos textos de ella que cita, además de las citas implícitas.

En el libro segundo cita a Isaías, Daniel, Job, Tobías, el libro de los Reyes, la Sabiduría, los Salmos, el evangelio de san Juan y de san Lucas, las cartas de san Pablo y de san Pedro; el Apocalipsis es citado cinco veces y con profusión de referencias, lo cual es obvio cuando se pone a describir la gloria del cielo. En el libro tercero tiene Canals páginas que son un embutido de textos (como el folio 73 al fin y 75); fuera de éstos, cita el Eclesiástico, los Salmos, Isaías, san Juan, san Lucas, san Pablo y, claro está, sobre todo el Apocalipsis, al que cita explícitamente dos veces, pero implícitamente está representado abundantemente en él. Las mismas observaciones que hicimos antes sobre el valor del uso que hace de la Sagrada Escritura, no podrían repetirse aquí con igual proporción, en cuanto al sentido literal con que interpreta los textos según lo que suenan las palabras; pero sí en cuanto a su profundo conocimiento de la Sagrada Escritura.

Si eran pocos los autores profanos y paganos que en el libro primero aducía Canals, también son pocos, aun menos que antes, los que cita Canals en los libros segundo y tercero. Con poco aprecio habla de Demóstenes, pues lo llama «el gran charlatán» («lo tan gran guarrulador») y con poco también de Platón; pues tratándose del contenido de misterios estrictamente dichos (la deificación o elevación sobrenatural, Encarnación del Hijo de Dios, redención en la cruz) no podía la razón natural conocerlos con certeza por sí misma; como tampoco la ascética cristiana de la «sabiduría» paulina de la cruz: «Aquesta ueritat escarnex follament e oiada, inflant e loant se de son saber lo natural philòsof, mas d'a-

quests diu lo apòstol sent Pau: Nos cristians preicam Ihesu Crist crucificat, la qual cosa reben los jueus en escàndol, e'ls gentils en gran follia. Aquesta ueritat no ha pogut entendre Plató, lo tan gran sabidor; aquesta ueritat ha ignorada Demòstenes, lo tan gran guarrulador. E per ço diu la escriptura: Jo destrouiré la sauiesa dels sauis» (311 + 4); «mas a nosaltres, uers e feels cristians ha reuelat solament per lo sperit sant açò que auorrex lo iueu, açò que'l moro, lo gentil, el pagà no creu, açò que l'heretge nega, açò que'ls philòsofs, els sauis d'aquest món escarnexen» (311 + 16).

En cuanto a las fuentes cristianas, sigue Canals inspirándose en las clásicas entre los autores de la «devotio moderna». En los libros segundo y tercero cita una vez a san Juan Crisóstomo (340 + 7), una a Beda el Venerable (340 + 2), una a san Ignacio de Antioquía (340 — 9), una vez a san Jerónimo (302 — 6), una a san Bernardo (301 + 9), dos veces a san Anselmo (344 + 18, 344 — 9), tres veces a san Gregorio (339 — 6, 341 — 2, 342 — 4), cuatro veces a san Dionisio (290 — 7, 291 + 14, 294 — 16, 323 + 2) y por cierto declarando cuál es la obra que cita: «en lo seu libre de la celestial ierarchia».

Efectivamente, el influjo del Pseudo-Dionisio en toda la Edad Media fue tan grande, que aunque Canals no lo citase expresamente, ya supondríamos que se inspira en él cuando habla de las jerarquías angélicas; pero se hace patente este influjo por ser el mismo Canals quien le atribuye la división de las jerarquías angélicas: «E segons damunt és posat, és diuisida per sent Dionís en tres ierarchies triplicada, constructa en tres ordens. En la primera . . . » etc. (291 + 14). Ahora bien, en el Pseudo-Dionisio encontramos copiosamente la explicación de esta clasificación en nueve jerarquías: las cuales «divinus noster initiator in tres ternarias distinxit distributiones» [94].

También se observa este influjo a propósito de la doctrina de la iluminación de unos ángeles sobre otros, desde los más altos que la reciben de Dios y la comunican a los inferiores próximos, hasta los últimos que la reciben de sus inmediatos superiores. En esta cuestión no se requiere citar un solo texto del Pseudo-Diosio, porque en su obra va repitiendo varias veces en diversas formas esta doctrina de la iluminación jerarquizada.

[94] S. Dionysii Areopagitae, *De caelesti ierarchia*, cap. VI, § II, PG 3, 199.

Véase como ejemplo este texto de san Dionisio: «Hoc igitur theologi perspicue declarant ut inferiores quidem coelestium essentiarum ordines, a superioribus divinarum operum scientiam convenienti modo percipiunt, ii vero qui omnibus antecellunt, ab ipsamet Deitate summa, uti fas est, sacris disciplinis illustrantur»[95]. El texto de Canals, sobre la iluminación angélica, dice: «Empero manifestament collim dels dits de sent Dionís que los sperits celestials ço és los àngels, reben illuminatió d'aquells qui'ls són sobirans sens tot mijà. Los quals prenen de la sobirana plenitut e liuren ne per illuminatió als jusans qui'ls són pus propi e aquests ho liuren als altres fins que peruenen als àngels del derrer orde qui són illuminats e no illuminen altres angels» (75 + 2).

No obstante podríamos preguntarnos si Canals leyó efectivamente al Pseudo-Dionisio o si lo cita a través de otro autor. Y en este caso, ¿a través de quién?

Podría uno pensar en san Gregorio, que tiene en tanto aprecio al Pseudo-Dionisio y que también habla de las nueve jerarquías angélicas. Pero cotejando ambos autores, creo que pronto se convencerá uno de que no es san Gregorio la fuente de que se vale Canals en esto. San Gregorio habla de las nueve jerarquías en los *Morales libri* sobre Job, pero habla sólo de paso y no menciona más que la clásica división de los espíritus celestes en nueve jerarquías[96]; y lo mismo hace en sus *Homiliae in Evangelia*[97]. No obstante, no tiene la abundancia descriptiva que Canals ofrece.

Creo que la solución quizá podría hallarse así: desde que Juan Escoto Eriúgena tradujo el texto griego del Pseudo-Dionisio que el Papa había enviado al rey de Francia y con ello el Pseudo-Dionisio se divulgó abundantemente, penetró también en la abadía de San Víctor, que había sido fundada por el mismo rey que encargó esta traducción. Pero en San Víctor estaba Hugo, de cuyos escritos y estrecha vinculación con Canals (que tradujo su *De arrha animae*) ya hemos hablado. Ahora bien, Hugo de San Víctor tiene también un Comentario de la obra del Pseudo-Dionisio: *De coe-*

[95] Op. cit., cap. VII, § III, PG 3, 210; lo repite en cap. VII, § II, col. 239.

[96] S. GREGORII, *Morales libri*, libr. 32, cap. 40, PL 76, 665, n. 48: «Novem dixit [Ezechiel] genera lapidum, quia nimirum novem sunt ordines»; y sigue la enumeración de ellos.

[97] S. GREGORII, *Homiliae in Evangelia*, lib. II, homilia 34, PL 76, 1249, n. 7: «Novem vero angelorum esse, testante sacro eloquio, scimus angelos...», etc.

lesti ierarchia, no de corta extensión, pues en Migne abarca desde la columna 923 a la 1154 [98].

Al leer este comentario de Hugo de San Víctor es fácil observar que hay ciertas cosas que él añade al Pseudo-Dionisio; si éstas añadiduras se hallan en Canals, puede inferirse con bastante probabilidad que Canals no ha leído directamente el texto del Pseudo-Dionisio, sino que lo cita a través de Hugo.

Así, por ejemplo, Hugo de San Víctor, antes de hablar de la división de las jerarquías angélicas, antepone otra división previa, cuya necesidad no se ve y que podía darse por sobrentendida. Esta división previa es la siguiente: hay tres jerarquías en su conjunto: la suprema es la Trinidad, la mediana es la angélica, la inferior es la humana [99]; y esto es cabalmente lo que también nos dice Canals, antes de exponer esta segunda jerarquía o «mijana» de que va a hablar: «És cosa consideradora que tres ierarchias són posades per los doctors en general. La primera és sots celestial o jus lo cel. La segona és celestial o en lo cel. La tercera és sobre celestial e sobre lo cel» (42 — 3 ss.). Y a continuación sigue explicándolo según antes he indicado.

La expresión «sobre» en «sobre ierarchia» o «sobre celestial», que se halla bastante en Canals, no sorprende a quien la encuentra también repetida en Hugo de San Víctor.

Es además un rasgo victorino que paralelamente a los grados de iluminación divina, ponga en nosotros grados o peldaños de contemplación para subir desde lo inferior a lo superior [100]. Como también que vea en esta triplicidad triádica un vestigio de la Trinidad [101], que reluce en todo lo creado [102].

Podría hallarse también cierta confirmación en sentido contrario porque Canals calla cuando Hugo calla, aunque claro está que esta razón sólo da cierta probabilidad, que puede no obstante añadirse a las anteriores. En efecto, el Pseudo-Dionisio además de su obra sobre la Jerarquía celestial, tiene otra titulada *De Ecclesia-*

[98] HUGONVS A S. VICTORE, *Comm. in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae, libri decem.*, PL 175.

[99] Ibid., libr. 1, cap. 3, col. 930; lo repite en cap. 5, col. 931.

[100] HUGONIS A S. VICTORE, PL 175, 941, D: «et rursum quibus progressionibus mens nostra reducatur ad summae claritatis contemplationem», idea que desarrolla a continuación.

[101] Op. cit., col. 946, D.

[102] Op. cit., col. 966, A.

stica hierarchia, obra de la cual Hugo de San Víctor ya no tiene un Comentario. Precisamente ahí, cuando Canals se pone a clasificar la jerarquía humana, ya no sigue al Pseudo-Dionisio, sino que habla por su cuenta. El Pseudo-Dionisio en su *De Ecclesiastica hierarchia* va hablándonos de los diversos sacramentos y ya muy entrada la obra divide la jerarquía eclesiástica en obispos, sacerdotes y diáconos [103]; Canals nos dice que él va a dividir (y aquí según su propia opinión personal) la jerarquía «humanal» de modo paralelo a como se ha hecho antes en las angélicas, es decir, que va a dividir cada una de las tres en tres órdenes; todo lo cual ni lo he hallado en el Pseudo-Dionisio, ni en Hugo [104].

Siguiendo con pormenor este cotejo e investigando las fuentes, la materia daría lugar para un estudio más extenso y decisivo que el que ahora me he fijado.

Señalar las fuentes en que se habrá inspirado Canals, no quita el valor de su obra, porque Canals, lejos de limitarse a copiar, criba, selecciona, y lo que ha seleccionado lo asimila a su manera; finalmente añade otras muchos cosas en que es original.

VII. Originalidad de la obra de Canals

Puede uno preguntarse con razón hasta qué punto llega esta originalidad, porque entre las obras que Canals publicó se encuentran traducciones y también trabajos de elaboración libre, a partir de fuentes en que se ha inspirado.

Se ha dicho de la «Scala de contemplació» que «se trata de una traducción del latín de un tratado que hallamos en el códice París, Mazarine 961 (saec. xv)» [105]. Sin embargo, parece que esta afirmación no es exacta. Más bien diría que Canals toma a modo de cañamazo un esquema que se halla parcialmente en este códice parisino anónimo y sobre él va urdiendo su obra. Pero no sólo

[103] PG 3, 499. Habla de las «genuflexiones», como antes ha hablado del «ungüento» (óleo) y después del culto a los «difuntos», etc.

[104] Canals, 295 +12: «E donam de vijares que axí com la natura angelical es divisida o partida en tres ierarchies contenint cascuna tres ordens, que per semblant forma la humanal... etc.»

[105] Laureano Robles, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón, siglos XIII-XV* (Salamanca, 1972), n.o 45, p. 183.

divide su obra en tres libros y le da así una sistematización coherente, sino que le añade por su cuenta capítulos enteros, funde en uno o divide uno en dos; aunque también abundan los trozos paralelos como podrían hallarse en una traducción.

Ante todo, ¿quién es el autor del códice de París? Su título (añadido por una mano de escritura posterior) dice: «Sti. Bonaventurae. De XV gradibus contemplationis et viridarium Ecclesiae» [106]. Después en el primer folio impar encabeza el escrito con la palabra: «Bonaventurae»; y ya el texto (de la misma mano del copista) dice solamente: «De quindecim gradibus contemplationis».

Por supuesto que en la edición de Quaracchi no se halla esta obra ni siquiera entre las apócrifas de san Buenaventura. Por otra parte, bastaría una somera lectura de su contenido para advertir que el estilo de san Buenaventura es enteramente diverso del de la «Scala de contemplació».

El explicit del códice parisino dice sencillamente «O altitudo inquit divitiarum sapientie et scientie Dei quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles vie illius. Finito libro sit laus et gloria Xto. Explicit». Y más abajo, añadido: «Explicit. Finito libro sit laus et gloria Xto. Iste liber est monasterii religiosorum beate matris Dei parisius quam fecit scribi frater Henricus per fratrem suum ut posset eum habere pro sua consolatione». La palabra «scribi» ¿se refiere al que la «escribió» o al que la «transcribió»?

El libro primero de la «Scala de contemplació» va siguiendo en su conjunto los títulos del códice 961; pero se separa de cuando en cuando, por ejemplo los capítulos 14 y 15 de Canals, ponen en dos capítulos lo que correspondería a uno solo del de París; como también los capítulos 19 y 20, sobre la contemplación y el arrobamiento.

En el libro segundo parece más original Canals, no sólo en la sistematización, sino hasta en el mismo orden de los capítulos, pues al haber expuesto en los dos primeros capítulos la gloria celestial y la naturaleza angélica, deja para el sitio que corresponde al capítulo 13, 14 y 15 los tres que el códice parisino pone en cambio a continuación (primus ordo parvulorum, coniugatorum, continentium); los demás siguen aproximadamente el mismo ritmo, aun-

[106] Códice 961, Mazarine, fol. 1.º.

que con libertad. Pero al fin del libro, después de hablar de Jesucristo, Canals se extiende en la consideración de la pasión de Jesucristo y de la Eucaristía.

El más original de los libros de Canals parece ser el tercero, que empieza con cinco capítulos en que describe largamente la celestial Jerusalén. A partir del sexto, va siguiendo el orden del códice parisino. Pero en la última parte del libro, rompe amarras, porque el códice de París después de hablar brevemente del «arbor paradisi» y de la procesión de los santos en la celestial Jerusalén, termina con un Epílogo y una larga oración; mientras que Canals, después del capítulo dedicado al «arbre de vida» (cap. 20) y a la «professó» (cap. 21) añade ocho capítulos (del 22 al 29) que parecen originales, todos ellos dedicados a promover el deseo de la gloria.

Claro está que deseo poder precisar bien el grado de originalidad de Canals, en un estudio ulterior sobre el códice 961, para cotejarlo con la obra de Canals. Pero quizá no sea prematuro indicar que hasta suponiendo que Canals se inspire en él, no obstante elabora la materia, sistematizándola en tres libros, dando unidad al contenido y añadiendo libremente su aportación, como cuando añade capítulos enteros por su cuenta.

¿De qué autor es entonces el códice de París? Quizá sea de uno de estos autores anónimos de la «devotio moderna», que los copistas de Windesheim copiaban con el único afán de espiritualidad, sin preocuparse ni del nombre del autor, ni del orden con que añadían unos trozos a otros, que podían quizá ser sermones de los canónigos regulares de San Agustín.

Obsérvese aquella obra de Gerardo de Zutphen, *De reformatione virium animae,* en que también hallamos al final dos capítulos, uno sobre la Eucaristía (el cap. 27) y otro sobre la Pasión (el cap. 28), como también añade estas materias Canals al fin del segundo libro. ¿Dependerán entonces los dos textos, tanto el de Canals como el de París, de un códice más antiguo, que tendría en la versión parisiense un contenido más condensado, mientras Canals lo elabora con mayor libertad y amplitud?

Cualquiera que sea la respuesta que se dé a estas preguntas, parecen claras dos respuestas: que toda la obra de Canals se desenvuelve dentro de la clásica inspiración de los autores de la

«devotio moderna»; y que la obra de Canals no es una mera traducción, sino que elabora por su cuenta las fuentes en que ha bebido esta «devotio».

VIII. La obra de Canals, joya de nuestra producción medieval

La *Scala de contemplació* de Antonio Canals debe ser considerada como un monumento clásico de la lengua catalana, que él enriquece transmitiéndonosla y que maneja con soltura. Es notable estilista, a la vez que sobrio y preciso en los conceptos y expresiones, rico en imaginación y colorido.

En lo teológico, sin escribir una obra de teología especulativa (que no cuadraba al público de la corte real al que se dirigía), habla como maestro y se vale de las ocasiones que le ofrece su exposición parenética para dar a su obra un abundante y recto contenido doctrinal.

En la teología espiritual, ya hemos indicado cómo empalma a través de Hugo de San Víctor con el movimiento de la «devotio moderna», que en Europa estaba iniciándose y que él, tomándola como base de inspiración, sabe sagazmente estructurar y sistematizar. Es verdad que este ambiente estaba dominado por el afán sistematizador y ordenancista, tanto en «graons» o «escalons» de la realidad que estudia (por ejemplo, los grados de bienaventurados), como en la contemplación. Pero al hacerlo está muy lejos Canals de elementos que le son extraños y cuya ausencia dice mucho a su favor: por ejemplo, no hallamos en él las oscuridades y tinieblas de los místicos nórdicos; ni cierta pedantería de neologismos (como siglos atrás tuvo, por ejemplo, el Pseudo-Dionisio); ni se hallan en él frases que sepan a emanatismo o a panteísmo; ni ontologismo, ni quietismo; antes al contrario, mueve siempre a sus lectores a que partiendo de la contemplación de lo creado, suban al conocimiento del Creador, de su Cielo; suban al deseo de su posesión, pospuestos los bienes terrenos y por la práctica de las virtudes.

Es un autor que no sólo enseña la «devotio moderna», sino que la vive, movido por un gran amor a lo más íntimo del cielo, el cuarto cielo que él señala: «E iatsesia que del quart cel en pròpria

forma no haia lest en la scriptura que'n sia feta menció, si posaua per scriptura ço que'm tinch en lo meu cor, no'm sia pres a presumció, ni a temeritat o follia, mas a una furiosa amor spiritual» (256 —10).

Y este cuarto cielo, al cual lo lleva su «furiosa amor spiritual», es Jesucristo: «Per lo quar cel de qui propri motiu faç menció, entench en aquest pas lo meu senyor Ihesu Crist, lo qual la mia ànima no solament desija ueure per vn petit moment o temps soptós, ans no seria sadollada en lo seu excessiu o molt gran desig, fins sia vnida e aiustada per amor a ell, son creador» [107].

Su espiritualidad, no meramente especulativa, sino saboreada y vivida, es esencialmente cristocéntrica.

Es una joya de gran valor en nuestra producción medieval.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

[107] Ibid., 255 +1. Después, en el folio 8, vendrá la mención de la Trinidad.

a neguna ymaginatió, ni sap, ni cerqua les coses inuisibles, car no són clares, ni manifestas a negun seny corporal, almenys la ymaginatió de les coses visibles e sensibles, sien arrapats en conaxença e amor de les coses inuisibles e insensibles, e per aquelles coses que conex lo coratge se leue lo seny forà, a fer conèxer les coses que no conex, per ço que per eximpli, de les coses visibles sia arrapat lo cor a les inuisibles, e per les coses que ha apreses en's quasi corrent ab aquelles, se escalfe a amar les coses que no conex» (321 +7).

Y para demostrar que es acertado este recurso a la imaginación, a fin de dar a vislumbrar al hombre sensible algo de lo suprasensible, Canals expone una larga cita de textos de la Sagrada Escritura, con los cuales muestra que también Dios en la Revelación con frecuencia ha recorrido a nuestra imaginación para darnos a entender sensiblemente algo de lo suprasensible: «E no aparega a negú ésser cosa absurda e inconuenient si auem proposat que en aquella cort celestial ha difarències de persones, d'estaments, de ordens, de dignitats, de habitations, d'ornaments, d'odors, de viandes, de ministradós, d'orguens e de cantilenes, com en la diuinal escriptura trobem d'açò diuersos testimonis e eximplis» (321 — 15); y sigue a continuación la cita de una larga serie de textos escriturísticos, que justifican el recurso a la imaginación: «Ja per açò no és cosa abusiua, impertinent ni mala que per apéxer lo ull de la ymaginatió hom assigne en lo cel, viandes, uestidures, colors, flors, cantilenes, orguens, esturments e altres semblants coses, de les quals serà feta menció» (321 + 4).

Las descripciones de Canals que ocupan todo el tercer libro tienen interés literario, además del fin práctico que él persigue. Pues después de estos cuatro primeros capítulos del libro tercero, que son como una introducción explicando en qué sentido de pura imaginación hay que entender lo que sigue, empieza en el capítulo quinto pintando el cielo como un palacio redondo, con graderías; y desde el capítulo sexto al decimonono va colocando en cada «graó» a cada una de las diversas categorías que en el libro anterior ha considerado: los niños, los penitentes, los desposados, las viudas, los ermitaños, los religiosos, los confesores, los mártires, los apóstoles, los fieles antes de la venida de Cristo, los paganos, los patriarcas, para terminar con el capítulo dedicado al trono de Jesu-

cristo, a cuya derecha coloca en el capítulo siguiente el trono de la Santísima Virgen; y en el siguiente habla del árbol de vida plantado en medio del paraíso.

Termina la obra con nueve capítulos, todos ellos destinados a fomentar en el lector el deseo de la posesión del cielo. Es de notar el antepenúltimo, en el cual, dejando ya a un lado todas las metáforas de la imaginación, expone con claridad que hay que desear la consecución de la gloria prometida por Dios, precisamente «per la visió inefable de la diuinal essència qui es en ell»; el penúltimo capítulo es como una recapitulación de lo dicho; en el último el autor despierta en sí mismo el pensamiento «a desijar la glòria de paradís»: «enpero en tot açò, io, senyor, cerque la uostra faç que almenys per inuestigatió de les creatures e de les obres uostres marauelloses, me sia manifestada queucom, mentre que visch en aquest exili, la uostra omnipotència, bonea e sauiesa» (347 +5).

A los poetas, literatos y artistas incumbirá, si alguno repara en la obra de Canals, poner de relieve el valor de sus descripciones y de su viva imaginación. A los filólogos, en cambio, les interesará el lenguaje de este gran clásico de las letras catalanas. Podrán, por ejemplo, estudiarse las palabras y giros que tal vez en parte no eran conocidos hasta ahora.

Hallamos, efectivamente, en estos libros segundo y tercero de Canals, palabras que no constan en el Diccionario Alcover-Moll. Tales parecen ser, entre otras, las siguientes:

tolga: «No serà negú qui forcíuolment los tolgua; Deu es lur amador, per ells es amat» (280 +16).

desuibronar: «vns foradats ab sagetes, altres estesos en un turment qui es fet a forma de creu e tenen la vna ma en vn braç, l altra al contrari; per semblant dels peus; e com estenen los braços de la creu, desuibronen los tots» (284 —16); habíamos ya encontrado esta palabra antes, en 267 +13).

stiuporós: «stiuporosa o marauellosa paciència» (317 —6). En el Diccionario está «estuporós».

entadimentres: «Empero, Senyor, entadimentres io reb vida de uos, pa de vida, meniant uos sacramentalment» (318 —2).

indico: «Lo primer [graó] sia de marbre molt blanc, lo segon d'indico» (324 +9). Cf. el francés «indigo», para indicar un azul oscuro.

mitats: «Car los vns seran vestits de porpra, los altres de blanch, altres de uert, altres de blau, altres de mitats, altres hauran robes de moltes e diuerses colors» (327 +2).

ateraytoní: «tendran en les mans guants fets de samit aterayntoní» (321 +8). Quizá pueda caber alguna duda sobre la lectura de la palabra: «atzaytoní».

saltigar: «los aucells saltiguen» (328 +10). Esta palabra «saltigar» o «saltijar» está consignada en el Diccionario, pero el único testigo de ella era san Vicente Ferrer. Ahora habrá dos: también su discípulo y compañero Antonio Canals.

espertesa: «qui volent glorificar Deu en la espertesa, saltarà de orient a ponent» (344 +1, +2).

Además del interés filológico y del literario que ofrece la obra de Canals, también a los escrituristas interesará el abundante uso que hace de la Sagrada Escritura, como se ve por los copiosos textos de ella que cita, además de las citas implícitas.

En el libro segundo cita a Isaías, Daniel, Job, Tobías, el libro de los Reyes, la Sabiduría, los Salmos, el evangelio de san Juan y de san Lucas, las cartas de san Pablo y de san Pedro; el Apocalipsis es citado cinco veces y con profusión de referencias, lo cual es obvio cuando se pone a describir la gloria del cielo. En el libro tercero tiene Canals páginas que son un embutido de textos (como el folio 73 al fin y 75); fuera de éstos, cita el Eclesiástico, los Salmos, Isaías, san Juan, san Lucas, san Pablo y, claro está, sobre todo el Apocalipsis, al que cita explícitamente dos veces, pero implícitamente está representado abundantemente en él. Las mismas observaciones que hicimos antes sobre el valor del uso que hace de la Sagrada Escritura, no podrían repetirse aquí con igual proporción, en cuanto al sentido literal con que interpreta los textos según lo que suenan las palabras; pero sí en cuanto a su profundo conocimiento de la Sagrada Escritura.

Si eran pocos los autores profanos y paganos que en el libro primero aducía Canals, también son pocos, aun menos que antes, los que cita Canals en los libros segundo y tercero. Con poco aprecio habla de Demóstenes, pues lo llama «el gran charlatán» («lo tan gran guarrulador») y con poco también de Platón; pues tratándose del contenido de misterios estrictamente dichos (la deificación o elevación sobrenatural, Encarnación del Hijo de Dios, redención en la cruz) no podía la razón natural conocerlos con certeza por sí misma; como tampoco la ascética cristiana de la «sabiduría» paulina de la cruz: «Aquesta ueritat escarnex follament e oiada, inflant e loant se de son saber lo natural philòsof, mas d'a-

quests diu lo apòstol sent Pau: Nos cristians preicam Ihesu Crist crucificat, la qual cosa reben los jueus en escàndol, e'ls gentils en gran follia. Aquesta ueritat no ha pogut entendre Plató, lo tan gran sabidor; aquesta ueritat ha ignorada Demòstenes, lo tan gran guarrulador. E per ço diu la escriptura: Jo destrouiré la sauiesa dels sauis» (311 + 4); «mas a nosaltres, uers e feels cristians ha reuelat solament per lo sperit sant açò que auorrex lo iueu, açò que'l moro, lo gentil, el pagà no creu, açò que l'heretge nega, açò que'ls philòsofs, els sauis d'aquest món escarnexen» (311 + 16).

En cuanto a las fuentes cristianas, sigue Canals inspirándose en las clásicas entre los autores de la «devotio moderna». En los libros segundo y tercero cita una vez a san Juan Crisóstomo (340 + 7), una a Beda el Venerable (340 + 2), una a san Ignacio de Antioquía (340 — 9), una vez a san Jerónimo (302 — 6), una a san Bernardo (301 + 9), dos veces a san Anselmo (344 + 18, 344 — 9), tres veces a san Gregorio (339 — 6, 341 — 2, 342 — 4), cuatro veces a san Dionisio (290 — 7, 291 + 14, 294 — 16, 323 + 2) y por cierto declarando cuál es la obra que cita: «en lo seu libre de la celestial ierarchia».

Efectivamente, el influjo del Pseudo-Dionisio en toda la Edad Media fue tan grande, que aunque Canals no lo citase expresamente, ya supondríamos que se inspira en él cuando habla de las jerarquías angélicas; pero se hace patente este influjo por ser el mismo Canals quien le atribuye la división de las jerarquías angélicas: «E segons damunt és posat, és diuisida per sent Dionís en tres ierarchies triplicada, constructa en tres ordens. En la primera ... » etc. (291 + 14). Ahora bien, en el Pseudo-Dionisio encontramos copiosamente la explicación de esta clasificación en nueve jerarquías: las cuales «divinus noster initiator in tres ternarias distinxit distributiones» [94].

También se observa este influjo a propósito de la doctrina de la iluminación de unos ángeles sobre otros, desde los más altos que la reciben de Dios y la comunican a los inferiores próximos, hasta los últimos que la reciben de sus inmediatos superiores. En esta cuestión no se requiere citar un solo texto del Pseudo-Diosio, porque en su obra va repitiendo varias veces en diversas formas esta doctrina de la iluminación jerarquizada.

[94] S. Dionysii Areopagitae, *De caelesti ierarchia*, cap. VI, § II, PG 3, 199.

TRES *QUAESTIONES* INÉDITAS DE GUIDO TERRENA SOBRE LOS TRASCENDENTALES

Desgraciadamente, desde que el padre Xiberta murió hace unos años, se ha hecho muy poco sobre la edición y estudio de las obras del maestro catalán Guido Terrena. Por lo tanto, el propósito principal de este artículo es llamar la atención de los eruditos sobre el material tan interesante que queda todavía por explorar con respecto a este escolástico del siglo XIV.

Con esta intención he seleccionado tres *quaestiones* sobre el tema de los trascendentales: principalmente el ser, la unidad y el bien, ya que la verdad no recibe tratamiento especial y aparte en los textos guidonianos. Además, no he tratado de producir una edición crítica y definitiva, sino más bien un texto aceptable que muestre el valor filosófico del pensamiento de Guido en este punto y que sirva para conducir al erudito en los primeros pasos de su estudio.

El manuscrito que uso (Biblioteca del Vaticano, Borghese 39, ff. 14 r - 241 v), originario de Avignon, donde estaba ya en 1369, ha sido ampliamente descrito por el P. Xiberta en su monografía titulada *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà* (Barcelona, 1932), p. 37. Es el único que nos queda, aunque se conservan varias reproducciones de diferentes *quaestiones* en otros manuscritos. La fecha aproximada del manuscrito cae entre 1318 y 1369. Por otro lado, sabemos por seguro que las *quaestiones* que contiene fueron escritas entre 1313, año en que empieza su magisterio en París, y 1318, la fecha de su nominación como prior provincial de Provenza y prior general de los Carmelitas.

El manuscrito es de letra bastante legible y clara, con pocas abreviaturas a pesar de su fecha tardía, pero está plagado de lagunas, repeticiones, homoteleuta y errores gramaticales. Lo he copiado fielmente aunque he tratado de subsanar algunos errores. Muchas

veces, sin embargo, cuando el sentido del texto está en duda, he preferido mantener la lectura del manuscrito a pesar de su apariencia errónea. Sugerencias de omisión han sido puestas entre [ ], y sugerencias de adición entre < >. Las citas han sido identificadas excepto unas pocas que me ha sido imposible localizar. Hago la transcripción de una fotocopia; no he visto el original

Espero sinceramente que estas pocas páginas animen a un paleógrafo y latinista competente a comenzar la edición de todo este manuscrito que posee tantas joyas filosóficas de nuestro mundo hispánico medieval.

<*Quarti Quolibet Prima quaestio*>: <*Utrum*> <*e*>*ns dicat unum conceptum* [1]

<171 va 34> 1. An ens dicat unum conceptum communem negabilem et distribuibilem uno actu distributionis pro quo cum ente cuiuslibet generis praedicabilis.

2. *Quod non*: Primo. Per auctoritatem Porphyrii [2] dicentis «... si quis [3] omnia [4] entia vocet, aequivoce nuncupabit...».

3. Item, ibidem, dicit quod sola vox entis est communis diversis praedicamentis.

4. Item in ante-praedicamentis parum ante capitulum de substantia, dicit Philosophus quod «... singulum incomplexorum [5] aut significat substantiam [6] aut quantitatem ...», et caetera [7].

5. Item, I *Philosophorum* [8], accipit Philosophus contra ponentes tantum unum esse quod ens et unum multipliciter dicuntur.

6. Et Commentator dicit, ibidem [9], quod hoc est notorium.

7. Item, III *Metaphysicae*, <171 vb> in principio [10], Philosophus et Commentator, ens non est secundum unum, hoc est univocum, nec est aequivocum per Commentator, sed ad unum, hoc est analogum. Et confirmatus auctoritas sic: quod ens dicitur de substantia et accidentibus,

[1] Título al margen de tabla, fol. 195va9.

[2] Porfirio, *Isagoge*, trad. Boecio, ed. L. MINIO-PALUELLO, *Aristoteles Latinus*, I, 6-7 (Bruges-París, 1966), 12.

[3] Manuscrito lee *quid*.

[4] Texto de Porfirio lee *omnia quid entia*.

[5] Texto de Aristóteles omite *incomplexorum*.

[6] Texto de Aristóteles lee *substantiam significat*.

[7] Aristóteles, *De decem praedicamentis* o *Categoriae*, c. 4, 1b25; ed. cit. de Minio-Paluello, I, 1-5 (1961), 6.

[8] Aristóteles, *Metaphysica*, A, c. 9, 992a7. Ed. en *Averroes, In Metaphysicam*, 8 (Venecia, 1574), fol. 23rb. Ver también el texto de Averroes, fol. 23va.

[9] Averroes, *In Metaphysicam*, I, s. 3, c. 4, com. 41. Ed. cit., fol. 23va.

[10] Aristóteles, *Metaphysica*, Γ, c. 2, 1003a32. Ed. cit., fol. 64vb. Ver también el texto de Averroes, fol. 65rb.

sicut sanum de sanitate in animali, et urina, et dieta. Sed certum est quod sanum non dicit aliquod conceptum communem sanitati et urine, ergo . . . , et caetera.

8. Item, VIII *Metaphysicae* [11], dicit Philosophus quod ens est statim id quod est et non descendit in genera per diversas differentias quas exceptat, per quas descendit in entia inferiora. Sed si haberet conceptum communem, et non descenderet statim ex se, sed per dictam contrahentem ipsum ad inferiora.

9. Item dicit, ibidem, Commentator, commento octavo [12], quod ens significat quodlibet praedicamentorum sine medio, non sicut animal hominem. Ergo per eum ens non dicit intentionem communem decem generibus.

10. Item, si sic, cum nec sit genus per Philosophus, III *Metaphysicae* [13], «nec est aliquod aliorum universalium» certa est. Ergo sequitur quod esse verum universale.

11. Item per rationes: Nullum commune ex se determinatur ad aliquid ad quod est commune, quia commune in hoc quod tale est indifferens ad quae est commune, sed nihil indifferens ad aliqua extra se est ratio determinandi ad illa. Ergo si ens est commune ad substantiam et accidens, ad Deum et creaturam, addendi descendit in singula. Sed id quod est additum enti non potest esse ens, ergo est non ens et per consequens nihil. Ex quo sequentur multa absurda. Et manifestum est cum ista decem communia, scilicet decem praedicamenta, inter se formaliter distingantur, et eadem materia Deus et creatura cum conveniant in uno conceptu reali entis qui substantialiter et in quid praedicatur de eis, quod omnia ista erunt species respectu entis et non generalissima.

12. Secundo. Quid est illud per quod descendit commune ad aliqua distincta, formaliter sit intellectus in illis in quibus descendit tamquam formale in illis. Sequitur quod omne praedicamentum et etiam Deus componantur essentialiter ex [14] aliqua et [15] nulla, et quod distingantur formaliter per nihil. Istud argumentum in se sit sub alia forma sic: si ens sit commune cum commune potentialiter respiciat sua inferiora, et nulla potentia passiva ducit se ipsam de potentia ad actum [16]. Ergo ad hoc quod determinetur ad aliquod eorum actu, hoc erit peradditum, et illud <172 ra> additum est non ens ut deductum est.

13. Item, omne communius alio est simplicius et prius eo. Si ergo ens sit commune Deo et creaturis sequeretur quod aliquid esset simplicius et prius Deo, cuius contrarium probat Philosophus XII <*Meta-*

[11] Aristóteles, *Metaphysica*, H, c. 6, 1045b1. Ed. cit., fol. 224va.
[12] Averroes, *In Metaphysicam*, VIII, s. 1, c. 4, com. 8. Ed. cit., fol. 257va.
[13] Aristóteles, *Metaphysica*, B, c. 3, 998b15. Ed. cit., fol. 48ra-b.
[14] Manuscrito repite *ex*.
[15] *et* aparece entre líneas.
[16] Avicena, *De anima*, V, c. 5, ed. en *Opera Philosophica* (Venecia, 1508), folio 25rb.

physicae> [17], ubi probat quod Deus est actus purus sine omni compositione.

14. Item, capio illum conceptum communem entis, quaero an est absolutus vel relativus. Si absolutus, ergo non probatur de relatione, quia conceptus absolutus et relativus se ipsis distinguuntur ex subiecto. Nec relativus, quia tunc non praedicaretur de absoluto. Nec potest dici quod est aliquis conceptus tertius quoniam omnis conceptus nihil est ad se tantum. Ita quod non respicit aliquod extrinsecum vel respicit extrinsecum. Si primo modo, est absolutus. Si secundo modo, est relativus. Item quaero de illo conceptu aut est absolutus aut non absolutus. Si absolutus, tunc, ut prius, non probatur de relativo. Si non est absolutus, ergo non probatur de absoluto.

15. Item, I *Posteriorum* [18], vult Philosophus quod haec sit immediata: Nulla quantitas est qualitas. Sed si ens sit commune tunc esset mediata.

16. Item, nihil per illud idem convenit cum aliquo et distinguitur ab eodem. Et ideo, quia omnes species eiusdem generis conveniunt in ratione communi generis qui essentialiter praedicatur de eis, et cum haec differunt formaliter inter se, ideo necesse est in omni specie ponere duo principia: Unum in quo conveniunt, et aliud in quo distinguuntur. Et ideo, secundum intentionem Philosophi, V et IV *Metaphysicae* [19], species sunt differentes et non diversae, ergo ex quo quantitate et qualitate conveniunt in ente parte. Et certum est quod distinguuntur formaliter. Ergo oportet ponere in qualitate et quantitate aliquid per quod formaliter distinguuntur. Illud aliud non potest esse ens sicut prius, ergo nihil.

17. Item propter eadem motiva propter quae aliqui ponunt ens dicere conceptum communem substantiae et accidenti, Deo et creaturae, oportebit eos ponere quod dicat conceptum communem enti reali et enti rationis. Si istud ultimum, est impossibile quoniam ex <eo> sequitur quod unum contradictione oppositorum verificatur de alio, nam capio ens in tota sui communitate ad ens reale et ens rationis, omnis unus conceptus unico actu negationis negari potest. Ergo sic dicendo non ens negatur ens pro quocumque suo supposito. Ex quo sequitur quod ens et non <172 rb> ens, sic accepta, contradicunt contradictione quae invenitur in incomplexis, sed de non ente, sic accepto, verificatur ens. Probo, quia de sic non ente potest intellectus ratiocinari, et per consequens est in anima. Negationes enim sunt entia in anima per Philosophum, IV *Metaphysicae* [20], ergo..., et caetera.

[17] Aristóteles, *Metaphysica*, Λ, c. 6, 1071b15. Ed. cit., fol. 314rb y siguientes. Ver también el texto de Averroes, fol. 315ra.

[18] Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, c. 22, 83a36. Ed. L. MINIO-PALUELLO, *Aristoteles Latinus*, IV, 3 (Bruges-París, 1953), 37. En la trad. de Roberto Grosseteste, *In Aristotelis Peripatetichorum Principis Posteriorum Analeticorum Librum*, ed. PÁNFILO MONTANO (Venecia, 1514), fol. 17va.

[19] Aristóteles, *Metaphysica*, Δ, c. 10, 1018a15. Ed. cit., fol. 119ra.

[20] Ibid., Γ, c. 1004a10, fol. 68rb.

18. *Ad oppositum:* Primo. Per illud idem quod ad aliam partem Porphyrius dicit: «... si quis omnia entia vocet...», et caetera. Haec propositio esset falsa nisi intelligat quod fiat distributio pro omnibus entibus simul.

19. Et eodem modo arguo de auctoritate Philosophi, III *Philosophorum* [21], ubi probat quod ens non est genus quia non habet differentiam extra cuius intellectum est, nam haec esset falsa nisi ens acciperetur secundum conceptum communem.

20. Item, I *Philosophiae* [22], Philosophus deducit parum est idem qua ponunt tantum unum esse ad hoc inconveniens quod non ens est ens, quod non esset inconveniens nisi ens differet conceptum communem.

21. Item, II *Metaphysicae* [23], dicit Philosophus quod unumquodque vero maxime ipsorum aliorum secundum quod et aliis omni est univoco. Et ponit exemplum de igne. Quia enim ignis est causa caliditatis [24] aliorum, et calor univoce dicitur de igne et de aliis. Ex hoc sequitur quod ignis est calidissimus. Sic arguit, ibi, Philosophus. Ex quo primum ens est causa omnium aliorum cum hoc supponendo, quod ens univoce dicatur, aliter non valeret argumentum, sicut patet de sole et calore. Et ideo hic ponit in textu, ex quo infert quod prima entia sunt verissima.

22. Item licet eadem res sub alio et alio conceptu posset mihi esse certa et dubia, tamen quod idem secundum eundem conceptum indivisibilem sit simul mihi dubium et certum, hoc implicat contradictionem sed alias potest dubitare de aliquo: Utrum sit accidens vel substantia; similiter, utrum sit Deus vel creatura, sicut fecerunt antiqui philosophi de igne [25]. Et tamen tam isti quam illi certi sunt. Et fuerunt quod quantitas est ens et quod ignis est ens. Ergo alium conceptum habuerunt de ente, et alium de substantia et accidente. Et eodem modo de Deo et creatura dicitur hinc quod conceptus certus fuit eis huius disiuncti est substantia vel accidens. Et de igne quod est substantia creata vel increata. Contra mistico notum fuit de quantitate quod fuit ens quam <ignis> [26]. Et tamen <172 va> ignora hic distincte substantia vel accidens quia neutram partem cognovit. Item hoc modo concedit propositum nam illud distinctum dicit unum conceptum communem utrique parti divisim, et convertitur cum conceptu entis quia nullus conceptus disiunctus ex partibus entis est conveniens ente. Item hoc propositio 'Substantia est perfectione accidenti esset falsa. <Ergo> [27] ens utrobique significet conceptum substantiae sine utroque accidente sive in potentia substantiae et in secunda accidentis, sive in potentia accidentis et in

[21] Ibid., B, c. 3, 998b15, fol. 48ra-b. Ver también el texto de Averroes, fol. 49ra.
[22] Ibid., A, c. 6, 987b25, fol. 6vb.
[23] Ibid., α, c. 1, 993b22, fol. 29vb.
[24] Manuscrito lee *causalitate.*
[25] Aristóteles, *Metaphysica,* A, c. 3, 984a7. Ed. cit., fol. 3va.
[26] Manuscrito presenta una laguna.
[27] Manuscrito presenta una laguna.

secunda substantiae, cum pluribus modis non possit variari. Ergo oportet dicere, cum ista propositio sit vera per Philosophus, VII *Metaphysicae* [28], quod ens dicat conceptum communem substantiae et accidenti.

23. Diceret idem argumentum contra te qui ponis omnes univoce quoniam si univoce de substantia et accidente, aequaliter respicit substantiam sicut accidens, et per consequens non perfectius erit substantia ens quam accidens.

24. *Respondeo*, dato quod esset ens univoce dictum, quod haec est falsa: Omnis conceptus univocus aequaliter et tam perfecte respicit sua contenta; sed hoc solum habet veritatem in specie activa in qua una species est perfectione alia, alia non solum secundum se, ut dicunt aliqui, sed natura generis perfectius participatur ab una specie quam ab alia, ex X *Metaphysicae* [29]: In unoquoque genere entium primum perfectissimum . . . , et caetera. Et ideo haec est concedenda, quod homo[30] est perfectius musca. Haec est certa. Ergo in aliquo est perfectius, sed non est perfectius in humanitate nec in muscatate, ergo in aliquo communi, quod non est nisi in natura animalis. Sic dico ergo, quod ens est univocum et tamen substantia est perfectius ens accidente. Dicitur rationi ultima quod ens secundum rem non dicit alium conceptum quam substantiae vel accidentis, tamen in comparatione ad intellectum nostrum dicit aliquem conceptum alterum a conceptu substantiae et accidentis.

25. Contra hoc est realiter vera: 'substantia est perfectius ens accidente' et haec, ex parte rei, est falsa si ens dicat vel praedicet conceptum proprium sive substantiae sive accidentis sub quacumque communicatione accipiatur, ut probatum est. Ergo ens ex parte rei non praedicat proprium conceptum substantiae nec accidentis.

26. Item, ad principale, nisi ens diceret conceptum tertium a conceptu substantiae et accidentis, Dei et creaturae, secundum proprium uniuscumque <172 vb> istorum, sequeretur quod idem esset dicere «Deus est ens» et «Deus est Deus»; similiter quod idem esset dicere quod «Deus est actus purus <et> substantia separata» et «Deus est Deus». Quia cum in Deo non sit accidens et non sit, secundum istas, aliquis conceptus communis Deo et creaturis, oportet quod unumquodque istorum praedicaret proprium conceptum de istis, ex quo sequitur quod omnis praedicatio de Deo est eadem cum illo 'Deus est Deus'. Ex quo ulterius sequitur quod processus Philosophi, XII *Metaphysicae* et VIII Philosophiae [31], esset fatuus et rudiculosus: Fatuus, quia uno probato de Deo secundum istam viam, omnia essent probata, cum tamen investigando praedicato uno a Deo per novam demonstrationem inve-

[28] Aristóteles, *Metaphysica*, Z, c. 1, 1028a10. Ed. cit., fol. 153ra. Ver también el texto de Averroes, fol. 153ra.

[29] Ibid., I, c. 4, 1055a10, fol. 261ra.

[30] Manuscrito lee *hoc*.

[31] Aristóteles, *Metaphysica*, H, c. 6, 1045b1. Ed. cit., fol. 224bv. Ver también el texto de Averroes, fol. 225rb.

stigat aliud tamquam ad hoc ignotum. Rudiculosus, quia invititur demonstrare quod nec est demonstrabile propter quod nec quia hac, scilicet, 'Deus est Deus', dicitur huic quod ex parte rei. Omnia quae dicuntur de Deo dicunt propriam substantiam et rationem deitatis, tamen quia nos non perfecte cognoscimus. Ideo diversa praedicamenta de Deo diversos conceptus dicunt per comparationem ad intellectum nostrum. Sed si alium conceptum habes de infinitate Dei et de deitate, quaero ex parte rei: Si infinitas Dei secundum modum quod tu concipis sit in Deo vel non, et eodem modo de deitate. Si sit cum parte, alium conceptum habes de deitate et infinitate sequitur quod in Deo sunt isti conceptus aliquo modo distincti ex natura rei. Si non, est sicut tu concipis et extrema sic componis. Sequitur quod illa proprie quam fatis dicendo 'Deus est infinitae virtutis' falsa est, et per consequens non est demonstrabilis.

27. Ultimo ad principale, sequeretur quod primum principium et omnis propositio de mundo esset multiplex multiplici multiplicitate, quia in omni propositione ponitur esse et esse Dei totis modis quot et ens. Ens autem dicitur multiplex de decem generibus, de Deo et creatura, et sic de aliis, nec contradiceret aliquid, et nihil quae omnia sunt contra communem usum loquendi.

28. In ista materia aliqui dicunt quod ens pure aequivoce significat decem genera et est primus intellectus aequivocationis. Ita quod in comparatione ad vocem est aequivoca nam cum vox significet ad placitum non limitatur [32] imponens ad imponendum secundum ordinem rei. Ita quod si vox <173 ra> significet aliqua plura quam unum in re est perfectius, et ad minus perfectum non oportet quod imponatur primo ad asignificandum illud quod est perfectius, non sic alium primo significaret subiectum et deinde qualitatem.

29. Et ad quae respiciens Porphyrius dixit: «... si quis [33] omnia [34], entia ...», et caetera [35]; dicunt dicenti quod licet decem genera prima aeque primo significaret ab hac voce ens tamen intrinsice est realis ordo et naturalis sicut prioris ad posterius, et per hoc solvunt.

30. Si dicatur contra eos quod Philosophus, IV *Metaphysicae* [36], dicit quod ens non est omnino secundum unum nec aequivocum, sed ad unum; similiter, VII *Metaphysicae* [37], dicit quod «substantia est prior accidente [38], cognitione, definitione, et tempore»; dicunt quod Philosophus est artifex realis ibi, non attendens ad ordinem significationis vocis, sed ad ordinem rerum in essendo, et sic bene accedunt quod est ordo <essendi> [39] inter decem praedicamenta.

32 Manuscrito parece leer *lircuctatur*.
33 Manuscrito lee *quid*.
34 Texto de Porfirio lee *omnia quis entia*.
35 Porfirio, *Isagoge*, ed. cit., p. 12.
36 Aristóteles, *Metaphysica*, Γ, c. 2, 1003a34. Ed. cit., fol. 64vb.
37 Ibid., Z, c. 1, 1028a30, fol. 154va. El texto de Averroes menciona «accidente», folio 154vb.
38 Texto de Aristóteles omite *prior accidente* y añade *prima omnium rerum*.
39 Manuscrito presenta una laguna.

31. Sed si arguatur contra eos: Intelligere sequitur esse et signum sequitur intelligere, ergo ordo in significando sequitur ordinem in essendo, ergo qualis ordo est in talibus rebus in essendo, talis est vocis in significando; dicunt et satis bene quod pro tanto intelligere sequitur esse..., et caetera, quia quod intelligitur oportet quod aliquid esse habeat vel in se, vel in suo simili, vel in contrario, quia intellectus noster est virtus passiva, ideo movetur sic.

32. Similiter significare sequitur intelligere pro tanto quia nihil aliqui significamus nisi quod aliquo modo intelligimus, tamen quod ordo in actu intelligendi sequatur semper ordinem in essendo, sic quod illud quod prime est, primo intelligatur.

33. Hoc non est verum. Prius enim intelligimus accidentia quam substantiam, I *De Anima* [40], accidentia magnam partem conferunt..., et caetera. Et in rebus naturalibus convenit prius effectus quam causas. Similiter nec ordo in significando necessario consequitur ordinem in intelligendo, nam postquam res plures intelligere possum hanc rem prius vel illam pro libito in eo prius significare; sic totum est falsum quod accipitur videlicet, quod ex hoc quod aliqua res est prior in essendo vel intelligendo alia re, si vox una imponatur utrique quod sit idem ordo in significando, significatio enim vocis ad placitum est saltim in rebus primitivis.

34. De ista opinione in quantum negat ordinem in significando ex parte vocis necessario consequi ordinem rerum in essendo vel in intelligendo, credo esse bene dictum. Sed quantum ad hoc quod ponit, quod ens nullum conceptum co<mmun>em dicat decem praedicamentis, non intelligo esse verum. Et contra hoc sunt rationes <opinionis> [41] aliae; saltim videntur mihi bene concludere.

35. Alia est opinio totaliter extrema quae dicit quod est pure univocum. <173 rb> Et licet haec opinio propter rationes possit defendi, tamen propter auctoritates Porphyrii, Aristotelis, Algazelis non potest haec bene sustineri nisi negentur, quia licet Aristotelis posset glossari non tamen bene alii.

36. Ideo convenienter ponitur via media quia non est aeuivocum purum, nec purum univocum, sed analogum, tamen istam analogiam entis diversi ponunt diversimode. Quidam enim ponunt quod ens solam communitatem vocis habet, dictam [42] de substantia, qualitate..., et caetera sicut et 'canis' ad sua significata; non sic ens, sed primo substantiam et ex consequenti aliam. Et de hiis qui tenent istam viam, aliqui concedunt quod quaelibet propositio est distinguenda de virtute activa vocis, et inde concordant illis primae opinionis. Cum non distinguimus primum principium nec alias multas propositiones, intendo multiplici

[40] Aristóteles, *De anima*, I, c. 1, 402a7. Ed. F. S. Crawford, *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* (Cambridge, 1953), 5.

[41] Manuscrito presenta una laguna.

[42] Manuscrito lee *dictum*.

aequivoce vel multiplici univoce, propter brevitatem removeri, nihil referri illae quae loquitur et illae cui loquitur ad idem intellectum. Alii qui ponunt quamlibet propositionem <non> esse distinguendam nisi illam ubi ens comparatur ad suum contrarium significatum, ut si dicatur: «Quantitas est ens», «qualitas est ens», «non haec substantia est ens».

37. Contra quaero an in hac ens est substantia, an ens subiecti, ac per subiectis vel pro accidentibus. Si pro accidentibus tunc est distinguenda quod est contradictum suum. Si solum pro subiectis cum signum additum termino communi solum reducat aliquid actum pro illis pro quibus fecit impotentia non distincta. Sic dicendo omne ens <est> [43] substantia de virtute sermonis non distinguitur nisi per suppositionem substantiae, et per consequens est vera de virtute sermonis. Ex qua sequitur tantum substantia est ens, et per consequens, accidens non est ens.

38. Praeterea. Per hanc de quolibet esse vel non esse significaretur tantum quod de quolibet substantia esse verum dicere quod est entitate substantia vel non entitate substantia, et per consequens, per primum principium non significare, quia Philosophus intendit per ipsum nec quod nos intendimus per ipsum. Contra istam viam etiam sunt multae rationes superius positae.

39. Alii ponunt analogiam entis, sed aliter. Ponunt enim quod ens dicit unum conceptum communem abstrahibilem a quocumque ente, non tamen univoce, nec etiam aequivoce, sed analogice. Sed est nomen ambiguum analogum pro tanto quia licet dicat verum conceptum tertium ab aliis contentis, tamen <173 va> fortius et perfectius salvatur in substantia quam in accidente.

40. Hanc inde tenet Algazel I *Metaphysicae* [44] suae, ubi pro hac [45] compositione ponit rationes quia [46] aliquae in re. [Re] superius ponuntur. Dicit, enim quod genera prima, etsi definiri non possit, tamen describi possit per notius; ens nec definiri potest, nec describi, quia nihil notius ente.

41. Similiter hoc patet per quod idem sic dicere quod actio est ens et actio est actio, nam, ut dicit, cum dixit minus quod actio et passio non sunt, verum est dicere aliquo modo, sed si diximus quod actio non est actio vel passio non est passio, hoc nequam erit credibile. Vult ergo plane quod ens dicat conceptum tertium communem praedicatum, licet non communitate perfectae univocationis, unde vocat eum «nomen ambiguum».

42. Eandem sententiam dicit Linconiensis, I *Posteriorum* [47], super

[43] *est* aparece al margen del manuscrito.

[44] Algazel, *Metaphysica*, I, c. 1, ed. J. T. Muckle (Toronto, 1933), 5.

[45] Manuscrito añade *i*.

[46] Manuscrito lee *quam*.

[47] Roberto Grosseteste, *In Analyticam Posterioram*, I, c. 5. Ed. cit., fol. 5vb. El texto de Aristóteles en c. 5, 74a5.

illud capitulum «Oberramus...»[48]: Dicit [in]de transcendentibus quod nec sunt aequivoca nec univoca, sed universalia ambigua. Et vult dicere quod dicunt unum conceptum communem negabilem et distribuibilem, et quod super talibus substantiis possunt fundari demonstrationes quorum sententiam ad praesens teneo.

43. Propter tamen rationes aliquas praemitto quod ens, unum, verum, bonum, et universaliter ista transcendentia non pertinent ad quiditatem rei expressam per definitionem, sed ultimum in quod resolvitur ratio quiditativa rei est genus supremum generalissimum. Et ratio huius est quia definitio, quae exprimit quiditatem rei, est ratio habens partes, quarum una habet rationem potentialis et determinabilis, ali[qu]am rationem actus et determinant<is>, ut patet VIII et VII *Metaphysicae*[49]. Sed enti repugnat ratio partis potentialis et determinabilis et omnino ratio partis quae cum alia constituat[50] conceptum compositum, quia enti nihil potest addi nisi non ens, quod in compositione nullius rei cadit. Et ideo ens non praedicatur in quid de aliqua, quia non est definitio nec pars definitionis. Et hoc est sententia Avicennae, V *Metaphysicae* suae, capitulo sexto[51], qui dicit quod numerus et color distinguuntur totis quiditatibus, conveniunt tamen, ut dicit, in ente. Ens autem, ut dicit, non est de quiditate sed cum concomitans quiditatem quandam, sic est intelligendum non quod velit dicere quod ens unum, et huius dicant aliquam dispositionem[52] realem superadditam rebus, ut imponit sibi Commentator, IV *Metaphysicae,* commento tertio[53], sed pro quanto non includitur per se primo modo <173 vb> in aliqua re. Unde hoc non est per se primo modo 'homo est ens' vel 'homo est unum' licet natura significata per subiectum, tamen conceptus hominis non includit entitatem sicut includit animalitatem, rationalitatem.

44. Et quod hoc sit satis ponente, probo ex intentione Commentatoris, qui vult, ubi prius, quod ens et unum significant eandem naturam, ita quod sic dicendo 'ens homo' non est maior compositio ex parte rei quam 'homo'. Et tamen Commentator[54] necessario habet dicere quod hoc non est per se primo modo 'unum est ens', et per consequens non est in quiditate unius, et eadem ratione non est infra quiditatem aliarum rerum, quia hoc non est per se 'unum est ens' secundum intentionem commentuum. Probo, quoniam si sic, hoc esset numero unum ens, quod rationem negat. Certum est quod si[cut] est numero homo animalis vel homo rationalis. Et eodem modo esset si 'unum est ens' si praedicatum

[48] Manuscrito ilegible.
[49] Aristóteles, *Metaphysica*, Z, c. 10, 1034b20, y H, cs. 1 y 2, 1042a19 y 1042b27. Ed. cit., fols. 182vb, 210ra y 214ra. Ver también el texto de Averroes, fol. 182va-b.
[50] Manuscrito parece leer *contineat.*
[51] Avicena, *Metaphysica*, V, c. 6, ed. de Venecia (1495), fol. 90rb-va.
[52] Manuscrito lee *definitionem* y ha sido corregido en el margen a *dispositionem.*
[53] Averroes, *In Metaphysicam*, IV, s. 1, c. 2, com. 3. Ed. cit., fols. 66vb y 67ra.
[54] Ibid., fol. 66vb.

includeretur primo modo in subiecto. Nec videlicet si dicatur quod propter hoc quod unum impartat privationem haec enim est per se primo modo 'bonum est ens' nam tunc hic esset numero bonum ens, quod negaret Commentator [55].

45. Item non est verum quod unum impartet privationem in singulari, quia quaero si sit an unum solum dicat illam [56] privationem, scilicet, indivisionem, vel dicat in hoc tale [57] ens indivisum. Si detur primum, tunc falsum esset dictum Philosophi et commentatoris quod ens et unum significant [58] eandem naturam, quia quod non significat naturam non significat eandem naturam cum alio, et per consequens sua determinatio [59] solum significaretur per unum et illud est privatio, unum nullam naturam significaret, sicut nec caecitas et visio significant eandem naturam. Ita, hoc est falsa 'unum e[s]t ens significant eandem naturam', propter quod dicitur communiter quod differunt solum secundum rationem quae est actus intellectus nostri, sed accipitur ibi 'ratio' pro ratione quiditativa. Ita quod ex parte rei si deberent et possent definiri ens, verum, bonum, aliter definiretur bonum, aliter verum, aliter ens. Ita quod licet sit eadem natura omnium, illa tamen natura nata est monere ad tres conceptus reales quare nullus alium includit. Quod autem illae rationes distingantur ex natura rei, probo, quoniam aliquid ex natura rei competit bono in quantum bonum, quod non competit enti in quantum ens, nec uni in quantum unum. Cum [60] igitur nec ratio entis, nec ratio unius, nec boni dependeant <174 ra> formaliter ex consideratione intellectus nostri, nam tunc non essent formaliter in Deo. Ergo illa distinctio [non] est aliquo modo ex natura rei, probato modo assumpti, quoniam bonum, in quantum bonum, est primum appetibile et nec in quantum ens, nec in quantum unum. Similiter bonum formaliter opponitur malo. Similiter, ens in quantum ens, est primum obiectum adaequatum intellectioni, nec tamen unum in quantum unum, nec bonum in quantum bonum. Item uni, in quantum unum, opponitur multum et tamen nec bono [61] in quantum bonum, nec enti, in quantum ens, opponitur multum. Istis visis, ad illorum.

46. *Ad auctoritates.* Primo ad Porphyrium. Sicut deductum est ex illa auctoritate potest deduci quod ens habeat unum conceptum communem, sicut prius deductum est ad obiectum quaestionis. Similiter, dico quod non dicit Porphyrius hoc propria auctoritate sed auctoritate Aristotelis, unde de aequivocat<ion>e in quid hoc enim Aristoteles nuncupabit. Et hoc est verum quia in libro *Philosophiae* Philosophus [62],

[55] Ibid., com. 4, fol. 69ra. Ver también el texto de X, s. 2, c. 1, com. 9, folio 258va-b.
[56] Manuscrito repite *illam.*
[57] Manuscrito ilegible.
[58] Manuscrito ilegible.
[59] Manuscrito ilegible.
[60] Manuscrito lee *com.*
[61] Manuscrito lee *bonum.*
[62] Averroes, *In Metaphysicam,* I, s. 3, c. 4, com. 46. Ed. cit., fol. 25vb.

enim artifex realis, dicit ens et unum multipliciter dici. Nec ex hoc sequitur quod sit aequivocum <in> quantum ad locum. Nota in VII *Philosophiae*[63] dicit de genere quod in eo latent multae aequivocationes. Et certum est quod genus habet unum conceptum. Tertio, potest dici quod sub aequivocatione comprehendit analogiam quantumcumque distinguitur contra aequivocationem quae est in genere et specie.

47. Ad aliud quod dicit Porphyrius[64], quod sola vox est communis decem generibus, dicendum quod per hoc intendit excludere univocatam omnem, proprie dictam, non tamen unitatem conceptus analogi.

48. Ad illud de <ante->praedicamentis dico quod ille est intellectus singulis incomplexorum, id est, singulis de numero contentorum sub ente incomplexo, vel pertinet ad genus substantiae, vel qualitatis, vel quantitatis..., et caetera. Cum hoc tamen stat quod ens in communi nullum eorum significet sub propria ratione secundum purum conceptum communem hoc.

49. Ad illud VII *Philosophiae,* dico quod hoc est principium: quod unum et ens multipliciter dicantur, hoc est, in multis rebus inveniuntur, quia hoc est notum subiectum. Et hoc intelligit Philosophus, ibi[65], de univocatione et aequivocatione entis nisi ad intentionem suam ibi.

50. Ad illud III *Metaphysicae,* concedo quod non est genus cum Philosopho nec sequitur quod si habeat conceptum talem analogum[66] quod sit genus, quia ista analogia est imperfectior unitas quam unitas conceptus generis. Item non praedicatur in quid sicut definitio <174 rb> vel pars definitionis, ergo non est genus. Dicetur contra hoc: Aristoteles dicit: ibi ideo ens non est genus quia non habet differentiam extra et nominis intellectum ipsum[67]. Sed si non praedicetur de rebus in quid et per se primo modo, tunc est extra intellectum cuiuslibet rei, cuius contrarium dicit Philosophus ibi[68]. Dicendum quod intentio Philosophi non est quod ens sit de intellectu primo modo rerum, sed solum per hoc intendit probare quod non est, ergo, quia non est extra intellectum differentiae. Igitur conceptus potentialis et determinabilis est extra conceptum actus et determinantis, sicut intellectus cuiuslibet generis est extra conceptum suae differentiae. Ens enim non est determinabile per alia, sicut dictum est, nec facit compositionem realem cum aliquo, sicut genus et differentia in constitutio speciem, quae species est quodam compositum ex genere et differentia tamquam ex suis principiis et partibus inde generantibus ipsam. Unde Philosophus, VIII *Metaphysicae*[69], dicit contra accedentes quod nullum simplex definitur proprie sed com-

[63] Averroes, *In Libros Physicorum Aristotelis,* VII, s. 4, c. 1, com. 31, ed. en *Opera omnia,* 4 (Venecia, 1562), fol. 331va.
[64] Porfirio, *Isagoge,* ed. cit., p. 12.
[65] Aristóteles, *Metaphysica,* Z, c. 1, 1028a10. Ed. cit., fol. 153ra-b.
[66] Manuscrito lee *analogom.*
[67] Aristóteles, *Metaphysica,* B, c. 3, 998b15. Ed. cit., fol. 48ra-b.
[68] Ibidem.
[69] Averroes, *In Metaphysicam,* VIII, s. 1, c. 8, com. 16. Ed. cit., fol. 224vb.
[70] Manuscrito ilegible.

positum, et propter hoc ponitur quod Deus non est in genere. Ex quibus elicio quod ex genere et differentia sit una compositio realis ex quodam actuali et potentiali, sed ens cum nullo talem compositionem facere potest. Et ista bene stant, simul quod ens primo modo et in quid non praedicatur de rebus, et tamen cum rebus non faciat compositionem, sicut probatum est. Prius ens non praedicatur per se primo modo de uno nec de bono secundum intentionem, etiam conceptum, et tam haec est nulla compositio: unum ens, nec bonum ens. Praeterea. Ex ista auctoritate potest probari quod ens habeat unum conceptum communem, sicut deductum est.

51. Ad aliud IV *Metaphysicae,* concedo quod ens non dicitur secundum unum, hoc est univoce, sed ad unum, hoc est analogice. Ad confirmationem quod illa similitudo inter, scilicet, unum [70] ex una parte, et ens ex alia parte, habet addendi quantum ad hoc quod utrumque est analogum, non tantum quantum ad modum analogiae. Exemplum pono quod duo scribunt, unus bene, et alius male. Si quaeratur de uno primo quod facit, dicitur quod scribit. Postea si quaeratur quid facit alius, dicitur, convenit, quod scribit similiter; non dicit ibi similitudinem in modo intelligendi propositum, sed in substantia actus conveniunt, enim in actu non in modo agendi.

52. Ad illud VIII *Metaphysicae* dico quod ens pro tanto dicitur esse statim unumquodque praedicamentorum, non quia significat aliquod eorum sub propria ratione, sed quia non <174 va> descendit per differentiam sibi additam ex qua et ente constituuntur conceptus substantiae quantitatis, sicut animal per differentias sibi additas descendit in diversis speciebus ex quibus tamquam actuali et potentiali constituitur species animalis.

53. Ad auctoritatem Commentatoris, X <*Metaphysicae*>: Per idem solum intelligit quod ens non significat unum communem conceptum determinabilem per differentias per quas descendit in decem genera sicut animal, sed dicit quod significat qualitatem et substantiam..., et caetera, quia in eis descendit non per differentiam mediam, sicut animal per differentias descendit in suas species.

54. Ad aliud dicendum quod non est subiectum universale quia non est univocum, proprie dictum, quae univocatio requiritur ad universalitatem de qua loquitur.

55. *Ad rationem cum dicitur quod non* [71]. Differentia determinandi ipsum ad illud concedo, et ulterius concedo quod ratio communis entis non est ratio determinandi intellectum ad conceptum differentiae, qualitatis, quiditatis..., et caetera. Et tamen dicitur ergo determinatur per aliud dicendum quod non per alium intelligatur, per aliam rem vel per aliud realiter, ne <intelligatur> [72] dico quod per aliud quia per alium conceptum.

[71] Manuscrito presenta una laguna.
[72] Manuscrito presenta una laguna.

56. Et expono quod intelligo per alium conceptum, scilicet, qui nec est conceptus ipsius entis nec includentis conceptus entis. Primo modo dicendi per se descendit enim ens in substantiam solum per conceptum substantiae, et sic de aliis, non per aliquam differentiam determinantem ens. Circa quod sciendum est quod duplex est descensus communis in sua specialia. Unus est per differentiam determinantem commune ad eius speciales, quae differentia aliquando est formalis, sicut accidit in descensu generis in species, aliquando materialis vel individualis, et sic species individua, vel per modos, et sic descendit totum in modo in suas partes, et in [73] hiis modis conceptus descendens habet ratione mdeterminabilem <et> [74] potentialem respectu alterius tamquam respectu determinantis.

57. Alius est modus descensus communis in specialia, qui apropriatur enti in quantum transcendens, cui repugnat ratio determinabilis et potentialis quae cum alio <constituat conceptum compositum> sicut si ex actu et potentia constituatur tertium. Et ideo, ens solum descendit in specialia, scilicet, per ipsamet specialia, ut si velim determinare ens ad substantiam dicam: ens quod est substantia, et eodem modo ad quantitatem. Tunc ad formam argumenti <174 vb> quod illud quo descendit ens in substantiam est ipsamet substantia quae non est additum enti, sicut res addita, nec sicut actus et potentia, sed sicut adiecta quod nec includit tales primo modo dicendi per se nec ipsum ens. Et ideo non sequitur quod illud additum sit non ens, sed tantum sequitur quod non est ens primo modo dicendi per se, quod concedo.

58. Hiis suppositis dico quod illa inconvenientia non sequitur. Primo, non sequitur quod generalissima sunt species entis quia, iam dictum est, quod ens non includitur primo modo dicendi per se in intellectu alicuius generis, nec est pars potentialis a qua accipitur ratio generis alicuius rei. Ulterius non sequitur enim quod aliquid componitur ex aliquo et nullo, nam ens non est pars integralis inclusa per se in aliquo ente, ut dictum est, et per consequens cum alio non facit compositionem. Et cum dicitur quod genera distinguentur per nihil, dicendum quod non, sed se ipsis et totis quantitatibus suis, ut dicit Avicenna [75], secundum quod prius allegatum est. Et ista bene simul stant quod totis quiditatibus distinguantur, et tamen quod conveniant in aliquo quod nec est quiditas, et sic est in proposito. Et ideo argumentum quod fit de speciebus in genere non videlicet in proposito quoniam duae species communica<n>t in praedicando in quid de eis tamquam in parte potentiali sui conceptus quod includunt per se primo modo dicendi per se. Similiter differunt formaliter per differentias tamquam per principalia, actualia, et formalia, quae principia includuntur primo modo dicendi per se. Et ideo in necessitate est ponere compositionem actus cum po-

[73] Manuscrito presenta una laguna.
[74] *et* aparece entre líneas.
[75] No he podido localizar esta cita.

tentia, quae compositio repugnat simpliciter simplicitati, simpliciter pura simplicitati divinae, non sic se habet ens respectu alicuius res sicut dictum est. Et ideo illa inconvenientia non sequuntur, quae tamen sequerentur si concederetur quod ens includeretur per se primo modo in aliquam quiditatem rerum, sicut pars quiditatis, sicut conceptum de genere.

59. Ad aliud cum conceditur nihil quod est in potentia determinat se concedatur cum concedo quod ens non determinatur ad substantiam vel ad accidens per se, hoc est, per proprium conceptum, sed ad substantiam determinatur per proprium conceptum substantiae. Circa quod sciendum quod aliqua esse in potentia ad aliqua potest esse dupliciter: Uno modo quod habeat rationem potentiae materia et haec potentia determinatur per actum, ita quod actu et potentia sit aliquo modo unum compositum. Et isto modo conceptus generis est in potentia ad speciem. <175 ra> Unde genus et differentia <in> quantum ad distinctos suos conceptus, secundum Porphyrium et Boethium [76], habent rationem materiae et forma actus et potentiae et secundum esse sit in potentia oportet quod per additum descendat et determinetur ad specialia. Ita quod illud additum ita distinctum a conceptu potentiali qui descendit quod extra potentiam et talis determinate fit intellectus compositus. Quaelibet enim species habe<n>t conceptum compositum ex genere et differentia sicut substantia materialis est composita est [ex] materia et forma.

60. Alio modo conceptus dicitur materialis solum propter eius differentiam ad multa, cui tamen potentialitati repugnat potentia materiae quae est respectu alicuius formae determinatae. Et ita est potentialitas entis ex hoc quod transcendens est. Haec autem potentialitas determinatur solum per conceptus inferiores, specificando conceptum superiorem per inferiores, ut dicatur ens quod est supra ens quod est quantitas, et sic de aliis. Illud per quod descendit talis conceptus communis non est additum sicut actus determinans respectu potentiae determinat qui cum potentia natus est facere aliquam compositionem, sed solum sic est alius, quia conceptum communem non includit primo modo dicendi per se, nec e contra.

61. Ad aliud dicendum quod hoc propositio 'Omne communius est simplicius' verum est de communibus praedicamentis qui pertinent ad quiditatem rerum expressam per definitionem. Universaliter enim genus quodcumque est simplicius specie. Et causa unius est quia tale commune descendit per differentiam additam in speciem, quae differentia simul cum eo quod descendit includitur in speciem. Sed de ente dictum est quod non sic descendit nec pertinet ad quiditatem eius. Et ideo nihil ad propositum. Dicetur ex quo ens est conveniens Deo, cum omne conveniens prius, sequeretur quod ens esset prius Deo. Dicendum quod

[76] Porfirio, *Isagoge*, ed. cit., p. 23; Boecio, *Commentarium in Porphyrium*, V: PL 64, 140.

prius ad prius accipitur dupliciter: vel si prioritate essendi et creandi. Haec prioritas perfectionem dicit, et non secundum illam prioritatem. Erroneum esset concedere quod aliquid esset prius Deo. Alia est prioritas secundum quam aliquid dicitur prius a quo non convertitur subsistendi communia, et quae prioritas est per... Unde loquendo de prioritate isto modo, semper illud quod est posterius includit maiorem perfectionem quam prius. Et isto modo concedo quod aliquid est prius Deo.

62. Ad aliud cum dicitur de conceptu entis an sit absolutus vel relativus, dico quod absolutus. Et quando dicitur ulterius tunc non praedicaretur de relativo quia absolutum et relativum se ipsis distinguuntur dicit quod conceptus absolutus quicumque praedicabilis contra <175 rb> relativum distinguitur realiter et per totam sui quiditatem. Nego tamen quod omnis conceptus absolutus distinguitur realiter a concepto relativo. Et ideo cum conceptus entis non sit conceptus alicuius praedicamenti ita quod ad aliquod praedicamentum pertinens, non oportet quod distingantur a relatione cum eo ipso. Quod conceptus entis est absolutus concedo, quod non praedicatur de relatione sicut quiditas vel pars quiditatis quod cum praedicetur absolutum de relativo nec, ita quod illud absolutum sit concomitans relativum non sicut pars quiditatis non est inconveniens.

63. Ad aliud I *Posteriorum*, dico quod haec est immediata 'nulla quantitas est qualitas' quia non habent aliquod communem pertinens ad eorum quiditatem in quo ipsa possunt resolvi sicut in principia definitionis, sed totis quiditatibus distinguitur, ut dictum est.

64. Ad aliud dicendum quod nihil per illud idem convenit cum alio in aliquo quod pertinet ad utriusque quiditatem tamquam principium intrinsecum quiditati utriusque si cum hoc detur quod differat realiter et formaliter ab alio per illud idem convenit et differt. Et super hoc sicut datur intentio Philosophi in V et in X *Metaphysicae* [77], ubi dat differentiam inter [78] differentias et diversa. Eo ipso enim quod aliqua conveniunt in aliquo quod est principium quiditatis et cum hoc realiter differunt cum per idem conveniant et differant, et hoc essentialiter sequitur quod talia sunt diversa alicui idem entia, et per consequens aliquo modo composita, sed differentiae ultimae quia ipsae compositionem non habent. Tertio ponit quod differentiae se ipsis sunt diversae et in nullo communicant tamquam in praedicando in quid. Si tamen aliqua conveniant in tertio quod non est quiditas nec pars quiditatis, non oportet ponere in illis quae conveniunt in tertio aliam compositionem, nec oportet quod illud per quod distinguitur hoc ab illo sit aliud realiter ab illo uno in quo conveniunt, sed sufficit quod alium conceptum dicat et cum hoc quod non sit adaequate idem cum illo in quo convenit cum alio quod autem non oporteat, ut duo conveniant in tertio, quod tertium

[77] Aristóteles, *Metaphysica*, Λ, c. 9, 1017b29, y I, cs. 8 y 9, 1057b35 y 1058a30. Ed. cit., fols. 118va-b, 272rb-vb y 274ra-va.

[78] Manuscrito lee *intra*.

non pertinet ad quiditatem illorum quod infra quiditatem illorum quae conveniant in tertio sic aliqua compositio. Patet nam Deus et materia prima conveniunt in hoc quod est esse non homo vel non asinus et distinguuntur inter se. Ex hoc non sequitur quod in Deo sit aliqua compositio. Et tota causa est quia ista duo non conveniunt in tertio sicut in aliquo quod pertinet <175 va> ad quiditatem illorum. Sic hoc licet non sit in toto simile quoniam non homo dicit eamdem substantiam cum aliquo cum sit negatio, sed ens eamdem naturam praedicat cum quacumque re, licet conceptus eius non includatur primo modo dicendi per se in aliquo de mundo non videndo dicendo «hoc ens est ens» non demostrando per hoc substantiam vel alicuius alterius praedicamenti, sed totum conceptum particularem entis in communi.

65. Ad ultimum dicendum quod in actu '[non] ens est ens', accipiendo 'non ens' ut 'est negatio entis in tota su communitate', potest intelligi quod subiectum habet personalem suppositionem vel simplicem. Si personalem falsa est. Et non videlicet probatio cum dicitur hoc negatio est ens in anima et per consequens est ens quia subiectum in illa 'non ens est ens' non supponit pro alio ente sed pro non entibus et per consequens pro hac oratione 'non ens est ens non supponit'. Alio modo potest habere suppositionem simplicem et quodam modo naturalem. Ita quod ille est sensus haec negatio 'non ens' est aliquo modo ens quia ens in anima [79], et hoc concedo. Sed ex hoc non sequitur quod unum contradictorie oppositorum verificatur de alio quia 'non ens' secundum suppositionem simplicem et naturalem non opponitur enti habenti suppositionem personalem.

Quinti Quolibet Prima Quaestio:
Utrum ens et unum convertantur [1].

<196 ral> 1. Quaerebantur quaedam in nostra quinta disputatione de quolibet: quaedam sunt communia Deo et creature, quaedam pertinentia ad Deum, quaedam pertinentia ad creaturam.

2. Circa primum quaerebantur quaedam circa ens et unum, quaedam circa liberum arbitrium, quaedam circa intellectum.

3. Circa primum quaerebatur: Utrum ens et unum converta<n>tur.

4. *Arquitur quod non:* Quia quod est commune ad duo contensa [2] non convertitur cum uno illorum. Sed ens est commune ad unum et multa. Ergo non convertitur cum uno, sicut nec numerus cum pari vel impari.

[79] Aristóteles, *Metaphysica*, Γ, c. 2, 1004a10. Ed. cit., fol. 68rb.
[1] Título en la tabla, fol. 195va23.
[2] Quizá con intención de escribir *contenta*.

5. *Contra:* Quia passio convertitur cum eo cuius est passio. Sed unum est, secundum Avicennam, passio entis [3]. Ergo convertitur cum ente.

6. *Respondeo:* Quaestio ista non est de uno quod est principium numeri de genere quantitatis. De ista enim quaestione est expedita quia illud non convertitur cum ente, quia quod praecise est determinati generis vel praedicamenti per se vel per reductionem non se extendit ad res alterius generis. Unde quod est unum de genere quantitatis, non est unum de genere qualitatis vel substantiae. Ergo cum ens praedicet substantiam cuiuslibet generis eo quod se praedicatur de quibus dicitur, ergo unum, principium numeri, non convertitur cum ente.

7. Item, quod convertitur cum ente est aequalis ambitus cum ente, alias non convertibile. Si unus ambiat, <convertibile>. Sed unum de genere quantitatis non est aequalis ambitus cum ente, quod probo: Quia ens sub suo ambitu continet per identitatem omnem naturam cuiuscumque [4] praedicamenti. Unum autem, principium numeri de genere quantitatis, non continet etiam omnia de genere quantitatis, quia, ut patet primo quolibet, unum, principium numeri, realiter differt a continuo, vel quia omnino indivisible, tum quia causat sui additione aliam et aliam speciem quod non continuum, tum quia prius unum unitur continuo. Ergo non convertitur cum ente.

8. Praeter autem istud unum, secundum quosdam, unum dicitur uno modo quod convertitur cum ente quod dividitur in praedicamenta. Et tale unum est solum commune ad entia creata, quia, ut dicunt, ens divisum in praedicamenta solum est commune ad creativos [5], cuius ratio potest esse quia ens in praedicamenta divisum solum dicitur de entibus quae sunt per se vel per reductionem in genere. Deus autem, ut nunc suppono, nec per se nec per reductionem ponitur in genere. Igitur Deus non continetur sub illa divisione entis. Unde positum ens et unum conveniens isto, scilicet, ens commune Deo et [6] creaturae Dei. <196 rb>

9. Istud quamvis verum sit accipiendo proprie et stricte rem generis, tamen non est secundum intentionem philosophorum. Nullibi enim Philosophus ponit ens conveniens eo quod dividit, V *Metaphysicae* [7], quod dividit in decem praedicamenta. Item ipse Primum Motorem ponit sub uno membro entis divisi in substantiam et accidentia, quia ponit quod est substantia uniens sapiens et Augustinus, V *De Trinitate* [8], et ita non potentia, secundum eos, conveniens unum quam ad quod pro-

[3] Avicena, *Metaphysica*, III, cs. 1 y 4. Ver también el texto de Averroes, *In Metaphysicam*, X, s. 1, c. 4, com. 8. Ed. cit., fol. 257rb.

[4] Manuscrito añade *pari*, quizá tachado, posiblemente con la frustrada intención de escribir *praedicamenti*, que es la palabra que sigue.

[5] Quizá con intención de escribir *creatos*.

[6] Manuscrito corrige *ens* a *et*.

[7] Aristóteles, *Metaphysica*, Δ, c. 28, 1024a30. Ed. cit., fol. 140rb. Ver también el texto de Averroes, fol. 140vb.

[8] Agustín, *De Trinitate*, V, c. 2. Ed. W. J. MOUNTAIN, «Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum» (1968), 207: PL 42, 912.

batur idem cum ente, IV *Metaphysicae*[9]. Et constat quod Philosophus ibi ponit ens quod est substantia et accidens quod est ens quia entis. Et ita non est conveniens, secundum Philosophum, ens vel unum, quod cunditur[10] in decem categorias, et Deus sub nomine substantiae continetur. Unde est intelligendum quod Philosophus large accipit ibi 'praedicamenta', sive pro re praedicabili, sive pro re habente similitudinem cum re praedicabili. Commentator, V *Metaphysicae*[11], dicit quod etiam substantia non est genus secundum analogum. Et ita sicut Boethius dicit, libro *De Trinitate*[12], quod duo praedicamenta manent in divisis, scilicet substantia et relatio, ubi accipit 'praedicamentum' non proprie sed pro similitudine praedicamenti, quia est ibi absolutum ad se et per se ens et aliquid, sicut est praedicamentum substantiae in creaturis, sic Philosophus ens commune dividit in decem praedicamenta tam pro re proprie entis praedicamenti vel pro re entis ad modum veri praedicamenti[13].

10. Quo supposito, quod hoc sit ens commune cui correspondet unum, est inquirendum: Primo, quomodo se habet hoc unum ad ens; secundo, quomodo se habet ad multa; tertio, propositum.

11. Circa primum est intelligendum quod Commentator, IV *Metaphysicae,* commento tertio et quarto[14] imponat Avicennae posuit unum addere supra ens dispositionem accidentalem superadditam, sicut est dispositio in albo et nigro. Sed consideranti verba, patet quod Commentator non dicit verum, III *Metaphysicae,* commento tertio[15], quod unum in substantia non est unum accidentis, et quod unum est esse quod non dividitur, ita quod est esse de essentia unitatis et non est subiectum ei. Igitur secundum Avicennam essentialiter esse et unum idem, sed differunt sola intentione[16]. Ita quod eodem modo quo Aristoteles ponit quod ens et unum dicunt unam rem, sic et Avicenna, sed vocat quod intentio unius est accidens quia ratio unius non est ratio entis, sicut si dicerem quod genus accidit differentiae, vel econverso. Ratio enim entis est esse; ratio autem unius est ratio indivisibilis, ubi Commentator, IV *Metaphysicae,* commento tertio[17]: «... unum significat ex eo negationem, et est privatio divisibilitatis». Et Philosophus X *Metaphysicae*[18],

[9] Aristóteles, *Metaphysica,* Γ, c. 2, 1003b23 y 1003a34. Ed. cit., fols. 66va y 65ra.

[10] Quizá con intención de escribir *dividitur.*

[11] Averroes, *In Metaphysicam,* V, s. 1, c. 8, com. 15. Ed. cit., fol. 118ra-b. Ver también el texto de VII, s. 2, c. 16, com. 52, fol. 201rb. El texto comentado de Aristóteles es Δ, c. 8, 1017b10, fols. 117vb-118ra.

[12] Boecio, *De Trinitate,* c. 4. Ed. LOEB, Classical Library (London, 1962), 18. Ver también los textos de los cs. 4, 5 y 6, pp. 22-24 y 28.

[13] Aristóteles, *Metaphysica,* Λ, cs. 7 y 28, 1017a24 y 1024a30. Ed. cit., fols. 116va y 140rb.

[14] Averroes, *In Metaphysicam,* IV, s. 1, c. 2, coms. 3 y 4. Ed. cit., fol. 67ra.

[15] Ibid., III, s. 2, c. 5, com. 16, fol. 58ra.

[16] Avicena, *Metaphysica,* III, c. 2, y VII, c. 1. Ver también el texto de Averroes, *In Metaphysicam,* X, s. 1, c. 4, com. 8. Ed. cit., fol. 257rb.

[17] Averroes, *In Metaphysicam,* IV, s. 1, c. 2, com. 3. Ed. cit., fol. 67ra.

[18] Aristóteles, *Metaphysica,* I, c. 2, 1053b24. Ed. cit., fol. 256ra. Ver también el texto de Averroes, fol. 257va.

propter quod verum esse indivisibili est esse. Ita quod unum non dicit aliquam[19] <196 va> rem supra ens, sic quod sit dispositio addita supra ens; immo sunt una res; quod probat Philosophus, IV *Metaphysicae*[20], quod eadem generatione generantur homo et unus homo. Et ibidem et IV *Metaphysicae*[21] probat per hoc quod 'unus homo' non praedicat aliud ab homine; non enim alia re est homo ens indivisum in se nisi per suam propriam entitatem. Ideo per eandem rem et naturam est ens et unum. Quod etiam probat Commentator per hoc quod si per aliud esset unum quaeram de illo per quid, et sic in infinitum; igitur standum in primo[22].

12. Item, ut hoc probat Philosophus per hoc quia esse rei est esse in sui indivisionem et eius corruptio per divisionem[23], ut per unitatem et indivisionem materiae cum forma res est, sicut dicit Boethius, *De Unitate et Uno*[24]. Ideo res se ipsa est una sicut et ens. Igitur unum non dicit aliam rem quam ens, sed dicit aliam rationem, quia indivisionem, haec carentia divisionis quae est via ad [non][25] esse, ut dictum est. Unde secundum Boethium quaelibet res sicut appetit esse ita appetit indivisionem, quia per divisionem et dissolutionem perdit suum esse[26].

13. Ex quo ulterius patet quod negatio qua dicit unum realiter dicit perfectionem quia dicit carentiam corruptionis et non esse. Igitur unum comparatur ad ens ut idem re, aliud tamen ratione, quia supra esse addit rationem indivisionis, et sic ratione differunt in tantum quod, secundum aliquos, differt ratione ex natura rei sic quod ens quiditative et essentialiter non praedicatur de uno, quod probant quia unum est passio entis. Subiectum autem non est de per se et quiditativo intellectu passionis, immo ponitur ut additamentum in definitione passionis. Unde secundum Philosophum, I *Posteriorum*[27], praedicationes per se non convertuntur, ita quod si praedicatum dicitur per se de subiecto, sed per accidens de praedicato. Ergo cum ista sit per se in secundo modo 'ens est unum', ista non erit per se 'ens est unum', et ita ens de uno praedicatur per se et quiditative.

14. Praeterea. Ens quiditative non dividitur nisi in decem praedicamenta. Ergo si unum includit ens quiditative, continetur sub aliquo istorum; sed non ex se ens increatum cum conveniat entibus creatis,

[19] Manuscrito repite *non dicit aliquam*.

[20] Aristóteles, *Metaphysica*, Γ, c. 2, 1003b24. Ed. cit., fol. 66va. El texto de Averroes se parece más al de Guido, sin embargo; ver fol. 66vb.

[21] Ibidem.

[22] Averroes, *In Metaphysicam*, IV, s. 1, c. 2, com. 3. Ed. cit., fol. 67va.

[23] Aristóteles, *Metaphysica*, B, c. 4, 1000b25. Ed. cit., fol. 54va-b.

[24] El autor de esta obra no es Boecio, sino Domingo González. Ed. P. Correns en BGPM, ed. C. Baeumaker, 1 (Münster, 1891), 3-4.

[25] El texto no tiene sentido si se preserva *non*.

[26] Domingo González, *De unitate et uno*, ed. cit., pp. 4 y 10.

[27] Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, c. 22, 83b8. Ed. de Minio-Paluello, IV, 3 (1953), 37; ed. de Pánfilo Montano, fol. 17va.

nec est aliquod determinatum genus cum omnibus, nec species alicuius limitati quia tunc conveniret Deo formaliter. Ergo ens quiditative non dicitur de uno.

15. Praeterea, si unum includit <196 vb> ens quiditative, aut includit ens et aliud, aut ens tantum. Non tantum ens quia nihil est passio sui. Igitur includit ens et aliud. Sic illud aliud autem quaero: Si includat ens et aliud, sic in infinitum, et sic standum in primo, scilicet, in uno quod non includit ens quiditative. Istud omnino extraneum et irrationale, quia nihil est de cuius per se intellectu quiditativo non sit ens. Quod probo specialiter de passione entis, puta unum et bonum. Omne quod habet definitionem per additamentum habet quiditative essentiam. Ista patet, quod tale habet aliquid quiditativum a quo est extraneum illud additum. Unde Commentator, VII *Metaphysicae* [28], dicit quod qui negat quiditatem ab accidentibus negat plus quam debet. Sed passio definitur per additamentum quia per subiectum et per propriam et quiditativam rationem; ergo habet propriam et quiditativam essentiam cuius signativa est propria quiditativa ratio.

16. Et confirmatur quia omne quod est intrinsice formalitas est intrinsice quiditas, eo quod non idem formaliter est, non idem intrinsice et quiditative. Sed unum dicit formalitatem, secundum istos, distinctam a ratione entis. Ergo habet quiditativam rationem entis, et per consequens quiditative habet essentiam cuius est signativa quiditativa ratio. Unde quidam dicunt quod ens, et res, est superius ad formalitatem. Superius autem est de intellectu inferioris quiditative dicitur essentia; de eo dicitur quiditative ens quia essentia formaliter ens secundum istos, et non differunt nisi grammatice ut concretum et abstractum.

17. Praeterea. Ut tactum est, quamvis secundum unum nomen impartet praenomen, proprie tamen et realiter dicit positivum-saltem hoc facit ratio boni quod dicit positivum. Tunc accipio praecise rationem unius vel boni, et sic [a] aut igitur includit formaliter et quiditative rationem entis aut non. Si sic, habeo propositum. Si non [29], sic arguo: Ratio de cuius per se ex primo intellectu non est prima potentia, perfectio non est formaliter et intrinsice positivum quia remota prima perfectione removeretur secunda. Esse autem est omnium rationum positivarum prima essentialiter. Quod patet quia sicut in rationibus privativis est ordo, ita quod ad unam tamquam ad primam stat omnium resolutio, scilicet non esse, et in tantum habent rationem privativi in quantum includunt non esse, IV *Metaphysicae* [30], sic[ut] in rationibus positivis est <197 ra> ordo et omnes reducuntur in unam primam ad quam stat omnium resolutio, scilicet esse, et in tantum habent formaliter rationem positivi in quantum tamen illam includunt. Unde omnis habitus et pri-

[28] Averroes, *In Metaphysicam*, VII, s. 2, c. 3, com. 15. Ed. cit., fol. 165ra. La relación entre *quiditas* y *definitio* aparece explicada en el com. 14, fol. 164rb.

[29] Manuscrito lee *nota*.

[30] Aristóteles, *Metaphysica*, Γ, c. 2, 1004b30. Ed. cit., fol. 71ra.

vatio reducuntur ad esse et non esse. Ergo cum bonum, ut praecise secundum suam formalem rationem non includat rationem entis, non erit perfectio positiva. Nec valet dicere quod includit denominative, ut passio includit subiectum, quia ex quo formaliter et praecise accepta ratio boni non includit ens, et primum positivum non erit formaliter perfectio positiva.

18. Et confirmatur quia de quolibet esse vel non esse. Quod igitur est formaliter necessario, formaliter est ens vel formaliter non ens. Sed quod est formaliter non ens, est formaliter negativum, quia formaliter nihil. Ergo de cuius formali intellectu non est ens est formaliter negativum; ex quo potest concludi quod maxima oppositio est contradictio per quod est primum et causa, ac mensura omnium aliorum unigenea est maxime tale. Ista patet quoad primum et causam, II *Metaphysicae*[31], quoad primum et mensuram aliarum oppositionum; tamen quia omnis propositio alia includit contradictionem, non ut inferius suum superius, prout aliqui male arguunt quod contrarium includit contradictionem et suam rationem; non enim includit ut inferius suum superius, quoniam inferius est perfectius, quia contrarietas non est contradictio sed ea includit ut causam et rationem propriam. Et sic includens non perfectius, immo imperfectius incluso, ut secundum includens virtutem primi. Non est perfectius primo, ut secunda calida[t] includit virtutem primi calidi; et tamen imperfectiori. Similiter notitia conclusionis includit notitiam principiorum; et tamen imperfectior, quia includens efficiens non habet virtutem inclusi in tanta efficacia, sicut causa formalis in se habet. Unde cum virtus oppositionis sit ex affirmatione et negatione, ut ideo album et nigrum opposita quia unum dicit alterius afirmationis negationem, sicut patet IV et X *Metaphysicae*[32], et in sola contradictione sit pura affirmatio et pura[33] negatio simpliciter, non autem in contrarietate, ideo maxima erit oppositorum contradictio.

19. Praeterea. Oppositio dicit distinctionem et incompositionem. Illa erit maxima quae maxime dicit distinctionem et incompositionem. Ista est contradictio, quia illa magis distant quae secundum <197 rb> se non determinant convenientiam, nec in genere nec in subiecto, quam illa quae sibi talem convenientiam determinant. Extrema contradictionis[34] sunt huius[35] quae non determinant sibi convenientiam in subiecto, ut habitus et privatio, IV *Metaphysicae*[36], contradictio ut de quolibet esse vel non esse non determinant convenientia alicuius praedicamenti,

[31] Ibid., α, c. 1, 993b22, fol. 29vb. Ver también el texto de I, c. 1, 1053a24, folio 253va.

[32] Aristóteles, *Metaphysica*, Γ, cs. 4 y 6, 1006a11 y 1011a15, y I, cs. 8 y 9, 1058a30 y 1058b25. Ed. cit., fols. 74vb, 274ra y 276ra. Ver también el texto de Averroes, fols. 95vb y 266a.

[33] Manuscrito repite *pura*.

[34] Manuscrito añade *huius*, pero después parece tacharlo.

[35] Quizá con intención de escribir *huiusmodi*.

[36] Aristóteles, *Metaphysica*, Γ, c. 6, 1011a24, y I, c. 4, 1055a32. Ed. cit., fols. 95va y 262vb.

contraria non determinant sibi convenientiam generis, X *Metaphysicae*[37]. Omnis etiam resolutio in compositis stat tamquam in causam in contradictionem, ut patet IV *Metaphysicae*[38]. Ideo contraria non possunt stare simul, quia album non est nigrum. Nigrum et non nigrum non simul et idem esset nigrum et non nigrum. Ergo maxima incompositas[39] est in contradictione per quam est[40]. Et probatur in aliis oppositis. Et ita contradictio est maxima oppositionum.

20. Nec valet argumentum quod sic circa haec, scilicet, quod auferatur a contrarietate ratio propria quam dicit supra contradictionem, tunc remanet contradictio, et ita ratio contrarietatis includens se et contradictionem est maior.

21. Dicendum quod haec est falsa imaginatio, quia non includit sic contradictionem ut species genus, ita quod remota ratione propria contrarietatis maneat contradictio, sed magis includere ut notitia conclusionis includit notitiam principiorum, vel sicut virtus seminis plantae includit virtutem solis, vel electio includit amorem finis. Constat enim quod, remota propria ratione notitiae[41] conclusionis, non manet notitia aliqua quae formaliter esset in conclusione[42], nec remota virtutis[43] seminis propria remanet aliqua virtus caeli quae formaliter esset in semine; et sunt similiter de electione. Unde falsum assumunt quod, remota propria ratione contrarietatis, remanet contradictio, quia ibi formaliter non est contradictio sed virtute, secundum quod causa dicitur esse in effectum. Constat autem quod esse causae non est perfectius in effectu quam in se; propter quod esto quod, separata ratione propria contrarietatis, remaneri si esse effectus contradictio non esse perfectior oppositio, quia quod addit contrarietas super contradictionem est diminutio oppositionis contradictoriae. Quod probo, nam illud quod diminuit de definitione diminuit de oppositione, quia quod diminuit de causa diminuit de effectu. Sed contrarietas diminuit de definitione supra contradictionem tamen quia diminuit negationem, quia non dicit negationem simpliciter ut altera contradictionis; minus autem convenit simpliciter negativa cum affirmativa <197 va> quam affirmativa cum affirmativa simpliciter eiusdem generis, tamen quia dicit convenientiam in genere quod non facit secundum se contradictio. Ergo per illud quod addit contrarietas non debet argui perfectio oppositionis, immo imperfectio, sicut calor tepidus et remissus includit calorem non est perfectior calore simpliciter.

22. Ad propositum igitur redeundo, dico quod omnis ratio quae formaliter et quiditative est non ens, est formaliter <et> quiditative

37 Ibid., I, c. 4, 1055a5, fol. 261ra.
38 Averroes, *In Metaphysicam*, VIII, s. 1, c. 4, com. 7. Ed. cit., fol. 215va-b.
39 Manuscrito ilegible.
40 Manuscrito ilegible.
41 Manuscrito lee *notitio*.
42 Manuscrito lee *inclusione*.
43 Manuscrito lee *virtuta*.

nihil. Unde Philosophus, III *Metaphysicae* [44], probat quod ens non est genus, quia non potest habere aliquam differentiam de cuius per se intellectu non sit ens, quia, ut dicit, idem esset nihil. Quod dictum non debet repelli, dicendo quod Philosophus argumentative loquitur, quia haec vera est, quod nihil est quod effugiat quiditativam praedicationem entis, quia de quolibet esse, vel non esse, quiditative. Igitur quod non est ens quiditative, est nihil formaliter.

23. Ex quo ulterius patet quod male dicitur quod sit aliqua differentia de cuius per se intellectu non sit ens, quia nihil dat esse quiditativum nisi ens et esse quiditativum, se ipso enim dat esse quiditativum; ergo se ipso quiditative est ens et essentia. Sed differentia<e> prima<e> divisa<e> entis, puta simplici<s> et illimitati, dant esse quiditative, scilicet, esse limitatum et illimitatum, et non aliud quam sua ratione quiditativa. Ergo nulla est differentia quiditativa de cuius intellectu quiditativo non sit ens et esse.

24. Item nihil distinguitur in esse quiditativo nisi per aliquod ens quiditative, quia per idem in se est per quod ab alio distinguitur. Sed Deus a creatura distinguitur in esse quiditativo, non per ens commune quia in illo conveniunt, igitur per differentiam. Ergo differentia quiditative includit esse quo Deus distinguitur quiditative.

25. Sed contra hoc arguitur: Primo, quia differentiae quae includunt ens non sunt primo diversae, quia in aliquo quiditative differunt et in aliquo conveniunt, et ita per alias differentias differunt. Et tunc quaeram de illis, si includant ens, et sic in infinitum vel stabitur ad primas differentias entis quae non includunt ipsum.

26. Secundo, quia compositum dividitur in ultima primo componentia, quorum unum non includit aliud, igitur erit devenire ad conceptum differentiae ultimae quae non includit ens nec econverso.

27. Ista non valet, quia si ratio istorum sit, <197 vb> sit bona; quia quorum potest haberi conceptus certus et dubius, illorum sit unus conceptus quiditativus, cum primarum differentiarum possum habere certum conceptum quod sunt ens et dubium an sint differentiae constitutivae vel divisivae primo, ut possum scire quod entis sunt differentiae: creatum et increatum; et tamen et dubitare an ens primo dividatur per eas, vel per esse et per se et esse in. Ergo earum est unus conceptus quamvis non alius quam entis. Igitur de primis differentiis dicitur ens quiditative.

28. Praeterea. Accipio rationale et irrationale de quibus ens quiditative dicitur. Secundum te aut rationale dicit ens et aliud, aut ens tantum. Si ens et aliud, quaeram de illo an [45] includant ens et aliud, et sic in infinitum vel stabis in propria ratione ipsius rationalis in qua distinguitur ab irrationali praecise, quia si illa includat rationem entis

[44] Aristóteles, *Metaphyisica*, B, c. 3, 998b15. Ed. cit., fol. 48ra-b. Ver también el texto de Averroes, fol. 49ra.
[45] Manuscrito lee *a* y añade *an* en el margen.

in illa conveniunt. Ergo oportet dare aliquam rationem propriam rationali secundum quam distinguitur ab irrationali quae non includit ens, et sic aliqua ratio est in rationali de qua quiditative non dicitur ens, quod non dicunt. Unde ratio tantum includit de una differentia sicut de alia, et est contra eos dato, igitur, quod ens ratione suae communitatis quiditative dicitur de omnibus, sive sit passio sive differentia, et enim patet V *Metaphysicae* [46]: Quodlibet dividentium ens secundum se et per se, et quiditative esse dicitur.

29. Propter rationes tamen sciendum quod ens, quamvis diverso modo reperiatur in diversis, aut in substantia per se, et in accidente vel alterius, et in quibusdam actu aliis vero potentia, de omnibus tamen dicitur in quid. Unde ad ista non contrahitur ens sicut in substantia quae dicitur de forma, de materia, de composito, quae quamvis sic alio modo et alio in materia, et forma, et composito, cum ratione suae communitatis quiditative dicitur de materia, forma, et composito, ita quod substantia divisa vere et quiditative dicitur de omnibus, ut quiditative materia e<s>t substantia, et forma est substantia et compositum est substantia. Et talis substantia divisa et analogice dicta analogia, tunc quae communis, est ad substantiam compositam et non compositam, et ad substantiam quae genus et quae differentia, quiditative dicitur de animali et quiditative de rationali eo quod talis analogia. Et maxime ens non descendit <198 ra> ad ea de quibus dicuntur, manente aliquo diverso de quo non dicatur definitione, sicut corpus contrahitur per differentiam, de cuius intellectu per se non est genus. Ideo ens de primis divisibilibus praedicatur in quid sicut de secundis. Cum ergo arguitur quod quae includunt ens non sunt primo diversa, ista non valet, quia, cum, secundum Philosophum, V et IV *Metaphysicae* [47], ratione praedicamentales sunt primo diversae, et cum, secundum istos, ens quiditative dicitur de omnibus praedicamentis, similiter materia et forma in substantia sunt primo diversa, et tamen substantia quiditative dicitur de eis. Unde non est contra rationem diversi convenire in aliquo quiditative quando illud non contrahitur per aliquam differentiam, de cuius per se intellectu non sit, ut ens quod non contrahitur per aliquid quod non sit ens quiditative, quia illud non habet proprie rationem differentiae, quod sic dividit quod divisum non contrahit ut extrinsecum ab eo. Unde quia genus contrahitur per differentiam extra cuius intellectum est, ideo eius differentiae sunt sic differentiae quod includens genus et differentiam est differens non diversum. Cum ergo primum divisum entis quiditative includit ens et non contrahat ipsum differens erit ab alio divisione diversum et non differens.

30. Ad secundum dicendum quod compositum ex conceptibus, quo-

[46] Aristóteles, *Metaphysica*, Δ, c. 7, 1017a24. Ed. cit., fol. 116va-b. Ver también el texto de Averroes, fols. 116vb-117ra.

[47] Posiblemente Averroes, *In Metaphysicam*, V, s. 1, c. 14, com. 19. Ed. cit., folio 126vb. Ver también IV, c. 2, com. 2, fol. 65va, y los textos de Aristóteles, Δ, cs. 9 y 28, 1018a10 y 1024b10, fols. 118ra-b y 140va.

rum unus non includit quiditative alium, et ille est resolubilis in tales, ut est conceptus speciei, qui est ex conceptu determinabilis generis et ex conceptu distincto non includente et determinativo differentiae. Sed compositum ex conceptibus, quorum unum includit alium, ut conceptus dividens ens qui semper includit conceptum entis qui non est determinabilis per differentiam quae non sit ens, tale compositum non resolvitur in duo[rum], quorum unum non includit aliud.

31. Ad rationes quibus probatur quod unum non est ens quiditative de passione, dicendum quod in terminis transcendentibus propositio est falsa, quia ratione communitatis prima ratio praesupponitur quiditative omni rationi. Unde ibi non est secundum rem proprie quo ad omnia subiectum, et primo autem, sed quantum ad dua: Primo quantum ad convertibilitatem; secundo quia ratio unius est quasi posterior, et per consequens accipitur ut enti accidit ratio unius, sicut posterius accidit priori. <197 rb> Verumtamen in hoc deficit a vera passione, quia ens, ut dictum est, intrinseca ratio est in ratione unius et bene. Ratio autem procedit ubi quo ad omnia est subiectum et passio.

32. Secunda ratio supponit falsum, quia ens non solum quiditative dividitur in Deum et in decem praedicamenta, primo etiam omnia in quae dividuntur.

33. Tertia ratio non valet, quia unum dicit ens dupliciter: Uno modo dicit ens in quo unum convenit cum bono, vero, et aliis. Aliquando dicit ens secundum propriam eius rationem, ut dicitur distinctam rationem entis a ratione entis veri, vel boni, ut forma dicit substantiam secundum quod quaerit materiam, et substantiam dicit actu secundum rationem qua distinguitur a materia; nec oportet procedere in infinitum, sed stabitur in ratione propria entis quae non excludit ens; immo ens commune est de eius ratione. Sed quia est ratio unius, sic propria, quod non est propria ratio boni aut veri, igitur idem sub eadem ratione non est pura, immo sub alia, quia ratio propria unius posterior ratione entis. Unum ergo includit aliquid quod non est ens, non aliquid de cuius ratione non sit ens, sed aliquid quod habet distinctionem a bono, de cuius etiam ratione est ens.

34. Ex quo ulterius concludo, quod unum non differt ab ente ex natura rei, quia rationes quae de se in abstracto praedicant non differunt ex natura rei, quia alia, ut visum est, differentia ex natura rei est realis; quae autem differunt realiter non praedicantur de se in abstracto. Sed entitas est unitas et econverso. Ergo est: Ratio entis et ratio unius non sunt distinctae nisi secundum rationem. Unde Commentator, VIII *Metaphysicae* [48], dicit quod ens et unum dicunt unam rem et essentiam, sed modis diversis. Et X *Metaphysicae,* commento octavo [49], dicit

[48] Averroes, *In Metaphysicam,* IV, s. 1, c. 2, com. 3. Ed. cit., fol. 66rb.

[49] Ibid., X, s. 1, c. 4, fol. 257va-b. Nótese la similaridad entre esta crítica de Avicena y la famosa falacia naturalista de G. E. MOORE, *Principia Ethica,* c. 1 (New York, 1903).

«... quod significant idem secundum substantiam, et diversa secundum modum», scilicet, conceptus et rationis, quia unum significat esse secundum rationem indivisi.

35. Circa secundum est intelligendum quod privationes nominum et habituum transcendentium semper fundantur in nomine significante positivum et habitum oppositum, ut malum in bono, falsum in vero; et quamvis multitudo significet sub nomine positivo, veram tamen significat privationem quae fundatur semper in uno. Huius ratio tangitur a Philosopho, IV *Ethicorum*[50], quia tales privationes, nisi in aliquo <198 va> fundarentur, nihil essent, ut malum se ipsum destrueret et purum nihil esset nisi in bono fundaretur. Unde secundum Augustinum, *De Natura Boni* et III *De Libero Arbitrio*[51], cum malum sit corruptio boni, ex malo, ex bono, quod adunit aliquid boni probatur quod natura aliqua est mala[52], est bona. Et similiter, cum divisio adunat de esse eius quod dividitur, si multitudo non fundaretur in uno nihil esset. Rursus, sicut non quodlibet malum opponitur cuilibet bono, sed solum illi quod malum privat ut malum, quod est infirmitas opponitur sanitati quam privat, non autem opponitur corpori in quo fundatur, sic[ut] non quaelibet multitudo cuilibet uno, sed illi quem privat, ut multitudo partium actu divisi continui opponitur unitati continui quem privat, non autem unitati numeri quae est sua forma vel unitatibus quibus talis multitudo integratur. Nulla igitur multitudo est omnino privans unitatem. Unde unitas ad multitudinem similiter se potest habere uno modo, ut id quod per multitudinem tollitur, et sic unum opponitur multitudini oppositione privationis. Quod sic patet: Illa sunt ut habitus et privatio quorum unum negat aliud circa determinatum subiectum. Ista patet IV *Metaphysicae*[53]. Sed divisio et indivisio sic se habent, quod unum negat aliud circa eandem naturam, ut divisio continui et indivisio eiusdem sunt circa idem, et similiter in omnibus aliis. Ergo dicens indivisionem et multa tollenti hanc indivisionem opponuntur privative, non pure privative sed contrarie, cum utrumque ponat aliquid. Unde Philosophus, IV *Metaphysicae*[54], quod unum et multa opponuntur non contradictorie, non relative, sed secundum privationem, ut divisum et indivisum. Quod enim est divisum <est> multitudo; quod indivisum est unum.

36. Alio modo operatur unum ut pars integrans multitudinem et numerum, prout numerus ex unitatibus consurgit et integratur. Et sic unum comparatur multitudini ut principium, secundum quem modum

[50] Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, IV, c. 5, 112a10. Trad. Roberto Grosseteste en Eustracio de Nicea, *Commentarium in Libros Ethicorum Aristotelis*, París, Ms. Bibl. Nac. Lat. 16582, fol. 92ra.

[51] Agustín, *De natura boni*, c. 4, ed. I. Zycha en CSEL 25 (1897) 857; PL 42, 553; y *De libero arbitrio*, III, c. 13, ed. G. M. Green en CSEL 74 (1956) 120; PL 32, 1289.

[52] Manuscrito lee *malum*.

[53] Aristóteles, *Metaphysica*, Γ, c. 2, 1004a10. Ed. cit., fol. 68rb.

[54] Ibidem. Ver también el texto de I, c. 3, 1054a4, fol. 258ra.

dicit Proclus quod omnis numerus ab unitate [55], et VIII *Metaphysicae* [56], quod unitas addita numero causat numeri speciem. Et sic dicit Philosophus, X *Metaphysicae* [57], quod «numerus est pluralitas unitatum». Quae definitio non est formalis prout dicit, V *Metaphysicae* [58], quod senarius non <198 vb> est sex unitates, sed semel sex, quia una forma ex sex unitatibus consurgens; sed est materialiter, quia partes senarii sunt sex unitates.

37. Tertio modo comparatur unum ad numerum, ut mensuratur ad mensuratum, quia, ut patet X *Metaphysicae* [59], unumquodque mensuratur numero sui. Unde cum numerus et multitudo componantur ex unitatibus, et unum sit numerum eius, erit mensura cuius est unum et pars.

38. Et dicunt quidam quod unitas, ut habet rationem mensurae, est unum et principium numeri, e[s]t de genere quantitatis. Sed istud non est verum: Primo, quia sicut numerus de genere quantitatis componitur suis unitatibus, sic numerus et multitudo, cuius principium est unum convertibile cum ente; vel sicut unum est numerum [60] numeri de genere quantitatis, ideo mensura eius sic etiam unum quod convertitur cum ente.

39. Secundo, quia sicut decem canes mensurantur uno, quod decies sumptum perficit numerum et mensurat decem canes, sic et decem angeli mensurantur uno; et inde, secundum istos, numerus angelorum non est de genere quantitatis; de quo an sit verum poterit alias videri.

40. Tertio, quia Philosophus generaliter loquens de uno dicit, X *Metaphysica* [61], quod «... unum opponitur multo, ut metrum mensurabili».

41. Circa tertio est hoc intendendum, quod hic loquimur de uno sumpto in sua generalitate prout commune est ad omne indivisum, secundum quod Commentator accipit cum Philosopho, X *Metaphysicae* [62], ubi ponit quod unum nihil diversum ponit ab ente nisi quis liget hoc nomen 'unum' cum alio praedicamento, ut unum in *ubi* vel *qualitate*, quia sic restringendo unum non dicitur aequaliter enti. Et sic non intelligimus de uno secundum ligamen vel restrictionem ad unum praedicamentum, sic nec secundum restrictionem alicuius differentiae indivisionis, puta ad potentiam, vel ad actum, vel ordinis numeri, vel cuiuscumque; sed accipimus unum prout se extendit ad omnem modum indivisionis.

[55] Proclo, *De decem dubitationibus circa providentiam*, q. 1, trad. Guillermo de Moerbeka, ed. H. Boese en *Procli Opuscula* (Berlín, 1960), 10. Ver también el texto del *Liber de causis*, 31, ed. O. Bardenhewer (Freiburg, 1882), 191.

[56] Aristóteles, *Metaphysica*, H, c. 3, 1043b35. Ed. cit., fol. 217va. Ver también el texto de Averroes, fol. 218ra.

[57] Ibid., I, c. 1, 1053a30, fol. 253va.

[58] Ibid., Δ, c. 14, 1020b6, fol. 126rb.

[59] Averroes, *In Metaphysicam*, X, s. 2, c. 5, com. 20. Ed. cit., fol. 268ra.

[60] Quizá con intención de escribir *mensura*.

[61] Aristóteles, *Metaphysica*, I, c. 6, 1056b32. Ed. cit., fol. 268va.

[62] Ibid., c. 2, 1054a12, fol. 257rb. Ver también el texto de Averroes, fol. 257rb.

42. Ulterius intelligendum quod aliqua potest intelligi convertibilia esse dupliciter: Uno modo, secundum rationes eorum, ut ad quantum se extendit ratio unius ad tantum se extendat ratio alterius, et sic convertibilis est subiectum adaequatum secundum sui rationem cum passione adaequata, ut conceptus et ratio hominis est convertibilis cum ratione et conceptu <199 ra> risibilis, et quae sic convertuntur necessario convertuntur in suppositis. Alio modo convertuntur non in rationibus, puta, quia ratio unius plura ambit quam[63] ratio alterius, nihilominus tamen quia in nullo supposito potest reperiri ratio unius quin reperiatur ratio alterius et econverso. Dicuntur convenientia in suppositis, ut quando subiectum habet plures passiones sine quibus nullo modo potest esse, quia ex quo subiectum se extendit ad plure<s> passiones, ratio subiecti non est convertibilis cum ratione unius passionis, sed quia subiectum non potest esse sine illis passionibus in quocumque supposito inveniatur ratio subiecti, invenietur ratio passionis, et econverso.

43. Tunc ad quaestionem dicendum quod si quaerat de convertibilitate secundum rationes, dico quod unum non convertitur cum ente, quia illae rationes non sunt convertibiles quarum una dicitur de aliquo de quo non dicitur alia, eo quod una ad plura se extendit quam alia. Sed ratio entis quiditative ingreditur rationem et conceptum boni, et veri, et unius. Unum autem secundum sui rationem non est de ratione nec boni, nec econverso. Ergo ratio entis, cum ad plures rationes se extendat quam ratio unius, non convertitur cum ratione unius. Minor patet quia ratio unius est esse indivisibile, quae ratio non ingreditur rationem boni aut veri.

44. Praeterea. Conceptus qui contrahitur non convertitur, acceptus secundum se, cum illo qui contrahit. Ista patet, quia in sua ratione, acceptus secundum se, converterentur; non posset per conceptum illum contrahi, ut per risibile conceptum non contrahitur conceptus hominis ad tantum se extendit risibilis homo sicut homo. Sed conceptus entis, puta esse, contrahitur per rationem unius quod addatur indivisibile ipsi esse, ita stat pro ratione unius quod non pro ratione boni. Ergo ratio entis non convertitur cum ratione unius.

45. Si non quaestio quaerat de convertibilitate in suppositis, sic dico quod unum et ens convertuntur. Nam illa convertuntur in suppositis, quorum unum in aliquo non potest sine alio reperiri. Sed in nullo potest esse ratio entis quin in eo sit ratio unius necessario, ut nihil est ens quin sit ens unum secundum aliquam indistinctionem. Istud enim patet in uno ente simplici; similiter in composito, quod sui formam compositionis est indivisum; similiter in continuo, quae sunt multa inordinata quae dicunt indivisionem in ordine et omnia, vel sunt unum actu, vel <199 rb> potentia. Ergo unum et ens convertuntur.

46. Praeterea. Unum non minus se extendit quam bonum, cum

[63] Manuscrito lee *quod*.

ratio unius sit prior ratione boni. Sed bonum convertitur cum ente, quia, ut dicitur I *Ethicorum* [64], «...bonum aequaliter dicitur enti». Ergo unum convertitur cum ente. Et hoc expresse dicit Philosophus, IV *Ethicorum* et X *Metaphysicae* [65].

47. Ad rationes in opositum patet ex dictis, quia multitudo, quamvis non sit unum secundum modum quo sunt multa et sic unum contra eam dividatur, tamen quia omnis multitudo aliquando participat uno, et sic habet rationem indivisibilis et unius. Ut enim dictum est, unum secundum unum modum potest esse exclusum alterius veritatis, et sic unum potest esse multa, sicut bonum uno modo est malum alio modo. Ideo divisio unius et multi non est divisio secundum exclusionem omnis modi unius, et ita talis divisio stat cum uno dicto generaliter, cui sufficit quod habeat aliquem modum divisibilis.

Secundi Quolibet Prima Quaestio est: Utrum ratio boni sit respectiva [1].

<64 va 38> 1. Circa secundum quodlibet quaerebatur unum pertinens ad rationem boni [2], et erat: Utrum ratio boni [3] sit respectus.

2. *Et arguitur quod sic:* Nam bonum dicit conveniens appetenti secundum iudicium rationis; sed conveniens dicit respectum; ergo ratio boni est respectus.

3. *Contra:* Quia secundum Anselmum, *Monologium*, capitulo decimo quinto [4], relatio non dicit perfectionem simpliciter; bonum autem dicit; ergo non est relatio.

4. *Respondeo* <64 vb> dicendum quod: Primo, investiganda est ratio boni; secundo, videndum est propositum.

5. Circa primum sunt diversi modi dicendi. Quidam dicunt quod ratio boni non potest accipi, quia analogum est, cuius non est ratio una. Sed illud est tangere difficultatem quaesiti, quia licet boni non sit ratio univoce dictum, nec entis nec unius, et tamen damus rationem entis et unius. Ergo non obstante quod bonum sit analogum, poterit accipi una ratio analoga, quaecumque sit illa.

6. Praeterea. Licet, ut dicit Commentator, I *Ethicorum*, capitulo primo [5], bonum non possit definiri quia non habet cui sit commune priora, tamen potest eius esse aliqua descriptio et una ratio aliquo modo,

[64] Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, I, c. 6, 1096a23. Ms. cit., fol. 18rb.
[65] Aristóteles, *Metaphysica*, Γ, c. 2, 1003b23, y I, c. 2. 1054a12. Ed. cit., fols. 66va y 257ra.
[1] Título al margen de la tabla, fol. 195rb4.
[2] Manuscrito lee *entis*.
[3] Manuscrito lee *entis*, pero lo corrige a *boni* después.
[4] Anselmo de Aosta, *Monologion*, c. 15, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, 1 (Roma, 1938), 28.
[5] Eustracio de Nicea, *In Ethicam*, I, c. 1, ms. cit., fol. 3va.

quia, ut dicit Philosophus, I Ethicorum, capitulo septimo [6], quod quamvis bonum non sit unius rationis univocae, «... non assimilatur a casu aequivocis, sed ei quod est ab uno esse vel ad unum omnia contendere, vel magis secundum analogiam ... » ut Commentator dicit [7] «... quis utique erit modus secundum quod bona, bona nominantur. Non enim utique dicit aliquis a casu, ita ipsa dici. Sic enim aequivoca neque unam communicationem secundum nomen possident. Bona autem communicationem aliquam realem secundum nomen possident. Erat enim una ratio communicationis eis quae secundum nomen. Quae autem a casu, non secundum rationem». Quia igitur boni est communicatio quaedam realis secundum nomen, non utique erunt ut a casu aequivoca. Patet ergo quod est boni sic ratio aliquo modo una, quod eius ratio potest inquiriri et dari.

7. Praeterea. Ratio amoris, seu amicitiae, attenditur penes rationem boni. Unde, secundum distinctionem boni, utilis, delectabilis, et honesti, accipitur triplex amicitia, ut patet VIII *Ethicorum* [8]. Sed non obstante varietate amoris et amicitiae, et amoris concupiscentiae, et amoris amicitiae, quaeritur ratio amoris. Et eam dat Philosophus, II *Rethoricae* [9], dicens quod «... propter quod amicitiam et amare definientes dicamus, sit itaque amare velle alicui qua[e] puta<t>[10] bona». Ergo, non obstante varietate boni, poterit eius ratio investigari et accipi.

8. Quae autem sit ista ratio est dubium, nam quidam ponunt quod ratio boni est ratio appetibilis, ita quod formalior et intranea ratio quiditativa eius est quod appetibilis. Nam Philosophus, I *Ethicorum* [11], laudat amminciantes bonum quod omnia appetunt. Item I *Rethoricae* [12], perquirens elementa et rationes boni, dicit bonum, «... itaque quod sui <65 ra> gratia eligibile, et cuius gratia ipsum eligimus». Item, III *Ethicorum* [13], dicit quod per se bonum est quod est «... simpliciter et secundum veritatem voluntabile».

9. Sed illud non videtur [14] verum, nam ab omnibus ponitur bonum esse obiectum voluntatis, sicut color visus. Tunc arguo: Illa ratio quae convenit alicui in secundo modo dicendi per se et non in primo non est ratio intranea formalior illi. Ita patet, quia illud quod est ratio intranea formalis alicuius est in primo modo, cum sit de per se intellectu eius, et cadit in definitione illius. Illa autem ratio quem in secundo modo non est de per se intellectu; immo in definitione talis definitionis cadit

[6] Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, I, c. 6, 1096b1 ss., ms. cit., fol. 23ra.
[7] Eustracio de Nicea, *In Ethicam*, I, c. 6, ms. cit., fol. 23rb.
[8] Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, II, c. 2, 1155b17. Ms. cit., fol. 233ra-b.
[9] Aristóteles, *Rethorica*, II, c. 6, 1380b35, trad. Guillermo de Moerbeka, ed. L. Spengel (Leipzig 1867), 247.
[10] Texto de Aristóteles lee *qua putat*.
[11] Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, I, c. 1, 1094a1. Ms. cit., fol. 2va.
[12] Aristóteles, *Rethorica*, II, c. 6, 1362a23. Ed. cit., p. 199.
[13] Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, III, c. 5, 1113a23. Ms. cit., fol. 67va.
[14] Manuscrito añade abreviación ilegible, quizás por *habere*, parece tachada.

res cuius est ratio, ut patet I *Posteriorum*[15]. Sed ratio appetibilis convenit bono in secundo modo et non in primo modo, quia secundum Philosophum, II *De Anima*[16], ratio denominans obiectum secundum respectum ad potentiam et actum potentiae, ut visibile colorem, convenit in secundo modo et non in primo, non secundum primam intentionem, de quo dicitur illud quod est essentialiter. Etiam est modus in quo praedicatum est in substantia subiecti sed secundum intentionem secundam, et est illud in quo subiectum est in definitione praedicati. Color enim est causa ut res sit visibilis. Ergo appetibile non est ratio formalis et intranea boni.

10. Praeterea. Obiectum praecedit actum potentiae et relationem convenientem actum. Sed bonum est obiectum voluntatis. Ergo praecedit actum, et illud quod sequitur actum secundum respectum appetibilitatis, scilicet esse appetibile; nam bonum non dicit ordinem ad voluntatem nisi quia voluntas ad bonum dicitur, ut patet V *Metaphysicae*[17]. Igitur ordo quem dicit bonum ad voluntatem, scilicet esse appetibile, consequitur rationem boni, et per consequens non est de per se intellectu eius, cum innascatur quae est potentiae ad obiectum mediante actu.

11. Praeterea. Illud quod resolvitur in aliquid ut in causam et rationem sui, non est de per se intellectu eius in quod resolvitur. Hoc patet, quia ex quo resolvitur in illud, ut in causam et rationem sui, est illo posterius. Unde Commentator[18], ut supra, dicit quod pro tanto visibile non est de essentiali et intraneo intellectu coloris, quia color est causa ut res sit visibilis, eo videlicet quod ideo res est visibilis quia color, non econverso. Sed esse appetibile resolvitur in bonum ut in causam et rationem sui, nam non ideo aliquis est bonum, ut patet III *Ethicorum* et IV *Ethicorum*[19], resolvit distinctionem amicitiae ad amabilia. Amabilia vero resolvit ad bonum honestum, delectabile et utile. Ergo appetibile non est formalis ratio intranea boni. Haec motiva boni ad hoc valent, quia non semper res <65 rb> notificatur per illud quod est de intraneo et per se intellectu eius, quia tunc omnis notificatio esset a priori; sed aliquando notificatur a posteriori. Unde cum bonum notificatur a posteriori, unde tamen bonum notificatur per ordinem ad appetitum, et per rationem appetibilis notificatur per rationem non intraneam sed consequentem quae nobis est notior, sicut si color notificaretur per esse visibile. Et secundum hoc verum est quod bonum est appetibile, quia bonum est terminativum et obiectum appetitus, sicut color visus. Unde Philosophus non dicit, I *Ethicorum*[20], «bene definierunt» sed «bene enuntiaverunt bonum quod omnia appetunt»; quia, ut Commentator di-

[15] Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, c. 10. Ed. cit., fol. 10vb.
[16] No he podido localizar esta cita.
[17] Aristóteles, *Metaphysica*, Δ, c. 14, 1020b22. Ed. cit., fol. 126rb.
[18] Averroes, *In Metaphysicam*, V, s. 1, c. 15, com. 20. Ed. cit., fol. 129va.
[19] Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, IV, c. 6, 1126b10. Ms. cit., fol. 93rb-vb.
[20] Ibid., I, c. 1, 1094a1, fol. 2va.

cit[21], «... non est definitio quia[22] dictum est, sed descriptio, manifestum ex eo quod sumitur ex posterioribus». Per quod patet quod ad omnes praemissas et similes auctoritates quasi infinitas quae inveniri possunt tam a prophetis quam a sanctis.

12. Quidam vero alii dicunt quod ratio boni est ratio finis, quia, secundum Philosophum, II *Metaphysicae*[23], «auferentes causam finalem, auferunt naturam boni». Unde Commentator, ibi, commento octavo[24], dicit: «Qui destruit finem, destruit omne bonum... Nihil enim dicitur bonum, nisi propter causam finalem». Ex quo videtur quod ratio boni sit ratio finis. Item Philosophus, V *Metaphysicae*, capitulo tertio[25], dicit: «... omne quod est bonum secundum se et propter naturam suam est finis». Item cuius causa finis optimum et finis aliquorum vult esse, et XII *Metaphysicae*[26], «... bonum quod propter ipsum... eligibile est cuius gratia et illud... », I *Rethoricae*[27]. Item Avicenna, VI *Metaphysicae*, capitulo quinto[28], dicit quod finis est bonum quod adaptat rem quae perficitur per ipsam.

13. Sed nec hoc videtur mihi, quia, ut dictum est, posterius non est de per se et primo intellectu prioris, nec per consequens eius formalis ratio intranea. Sed ratio boni est prior ratione finis, quia ratio boni immediatius consequitur rationem entis quam ratio finis. Bonum enim convertitur cum ente; aequaliter enim dicitur enti, ut patet I *Ethicorum*[29]: Ens et finis non convertuntur. Unde, secundum Avicennam[30], unum et bonum sunt de primis consequentibus ens; ergo finis non est ratio intranea boni.

14. Item hoc confirmatur, quia illud quod praedicatur de aliquibus pluribus primo et per se nullum illorum est de primo et per se intellectu eius praedicati[31]. Illud patet, quia tale praedicatum comparatur ad illa plura ut superius ad inferiora. Inferius autem non est de per se intellectu superioris, immo econverso. Sed bonum primo modo praedicatur de fine. et de hiis quae ad <65 va> finem, et de causa agente, materiali, formali, et finali. Unde sicut quodlibet istorum est ens, sic bonum. Ergo finis non est de per se et primo intellecto, et per consequens nec formalis ratio intranea boni. Unde Philosophus, I *Rethoricae*[32], cum descripserat bonum per hoc quod est finis, scilicet, quod sui gratia eli-

[21] Ibidem.

[22] Manuscrito lee *definitate quod* en vez de *definitio quia.*

[23] Aristóteles, *Metaphysica,* α, c. 2, 994b9. Ed. cit., fol. 32vb. Ver también el texto de Averroes, fol. 33ra.

[24] Averroes, *In Metaphysicam,* II, s. 1, c. 2, com. 8. Ed. cit., fol. 33ra.

[25] Aristóteles, *Metaphysica,* B, c. 2, 996a24. Ed. cit., fol. 40rb.

[26] Ibid., Λ, c. 10, 1075a12, fol. 337rb-va. Ver también el texto de Averroes, folio 337va-b.

[27] Aristóteles, *Rethorica,* I, c. 6, 1362a23. Ed. cit., p. 199.

[28] Avicena, *Metaphysica,* VI, c. 5. Ed. cit., fol. 94vb.

[29] Aristóteles, *Ethica Nichomachea,* I, c. 7, 1097a20. Ms. cit., fol. 25ra.

[30] Avicena, *Metaphysica,* V, c. 1.

[31] Manuscrito quizá lea *praedicamentis.*

[32] Aristóteles, *Rethorica,* I, c. 6, 1362a23. Ed. cit., p. 199.

gibile, videns quod bonum non solum dicitur de fine, sed etiam de aliis, subdicit: «... et factivum aut conservativum horum», et ad quod sequuntur talia et prohibitiva talium et corruptiva, quasi velit dicere quod non solum bonum dicitur de fine, sed etiam de omnibus quae ad finem.

15. Nec contra hoc sunt auctoritates inductae, quia pro tanto auferentes finem, auferunt naturam boni: non quod ratio boni sit finis, sed quia ablata fine auferuntur ea quae ad finem, in quibus salvatur natura et ratio boni. Unde haec ablatio non est a priori sed a posteriori.

16. Ad secundum dicendum quod omne bonum secundum se, id est, gratia sui appetibilis, et non alterius gratia, est finis. Sed ex hoc non sequitur quod finis sit ratio boni, sicut licet animal rationale sit homo vel risibile, non tamen homo vel risibile est ratio formalis intranea animalis.

17. Per idem patet ad alias auctoritates, quia in eis non accipitur finis ut praedicatum intraneum et formale subiecti, scilicet bonum secundum se est finis; ideo est econverso, quia finis est bonum secundum se, non gratia alterius. Ita quod ratio finis est bonum secundum se, sed accipitur ex parte praedicati quasi definitum praedicans de definitione per quam notificatur, sicut diceretur animal rationale est homo. Unde auctoritas Avicennae [33] est pro me, quia, describens finem, dixit quod finis est quod adaptat rem, id est, perficit rem. Igitur bonum est de ratione finis et non econverso.

18. Alii dicunt quod ratio boni est ratio convenientis, quia nihil appetitur nisi quod aestimatur ut conveniens. Unde Avicenna, VIII *Metaphysicae* [34], dicit «convenientia, cum aprehenditur, diligitur, et delectat». Sed illa oportet cum dicit conveniens esse rationem boni, aut accipit conveniens pro ipso respectu et relatione, vel pro fundamento talis convenientiae. Si primo modo bene dicitur; sed quae sit illa ratio quae fundat illam convenientiam convenit. Si autem sumat conveniens pro relatione et respectu, illud non potest esse, quia tunc ratio boni esset relatio, quod non credo ut dicetur, nec potest accipi pro aggregato fundamenti et relationis, quia tunc bonum esset unum per accidens.

19. Et ideo videtur mihi quod ratio boni est ratio perfecti et perfectivi. Unde de intranea ratione boni est quod sit ens perfectum. Primum patet: «Namque quod non est ens est nihil», III *Metaphysicae* [35]. Sed bonum non est nihil; ergo formaliter et quiditative est ens.

20. Secundum probatur: Nam per illud <65 vb> formaliter est aliquid bonum per cuius substractionem est formaliter malum. Hoc patet. Sed per substractionem debitae perfectionis ac corruptionem est formaliter malum, ut dicit Augustinus, *De Natura Boni*, capitulo decimo quarto [36]. Ergo bonum est formaliter debita rei perfectio, qua aliquid perfi-

[33] Avicena, *Metaphysica*, VI, c. 5. Ed. cit., fol. 94va.
[34] Ibid., VIII, c. 7, fol. 101rb.
[35] Averroes, *In Physicam*, I, s. 2, c. 4, com. 25. Ed. cit., fol. 17ra. Cita no literal, obviamente.
[36] Agustín, *De natura boni*, c. 4. Ed. cit., p. 857; PL 42, 553.

citur. Unde in tantum deficit res a natura boni in quantum deficit a debita perfectione. Et quia res non potest manere deficiente omnino sua perfectione, ideo non potest manere sine omni bonitate, ut omnino fit mala, ut ibi arguit Augustinus contra manichaeos, et idem arguit *Contra Epistulam Fundamenti,* capitulo tricesimo quinto, et III *De Libero Arbitrio,* capitulo decimo nono [37].

21. Praeterea. Idem est de ratione boni in quod resolvitur eius proprietas ut praecisam causam. Illa probatur, nam cum propria passio oriatur ex propriis principiis subiecti, reducitur in causam praecisam in principia et rationem subiecti. Et ita illud in quod reducitur, ut in propriam et praecisam causam, est ratio formalis intranea subiecti. Sed propria passio boni est appetibilitas et esse appetibile, sicut coloris esse visibile ut praeassumptum; et esse appetibile reducitur in rationem perfectivi et perfectionis ut in causam. Unde, ideo aliquid appetimus quia aliquo modo illo perficimur, et in illo est aliquo modo perfectio nostra. Quod plane dicit Avicenna, IV *Metaphysicae,* capitulo penultimo [38]: «Qui sic —ait— bonitatem omnino desiderat, quidquid est, illud autem quod desiderat omnis res est esse et perfectio . . . , et ideo esse est bonitas pura et perfectio pura, et omnino bonitas est illud quod desiderat omnis res iuxta modulum suum, quoniam per eam perficitur eius esse». Ergo ratio boni est ratio perfectivi.

22. Item idem videtur velle Philosophus, I *Rethoricae* [39], qui quasi reddens causam quare omnia bonum, scilicet finem, appetunt, dicit «hoc enim unicuique bonum, quo praesente disponitur et sufficienter habet; . . . et factivum et conservativum horum . . . », et caetera. Ita quod pro tanto appeto bonum quia est mihi bonum. Est autem mihi bonum quia illo bene disponor et perficior; unde sanitatem volo quia illa perficior secundum medicinam, quia illius perfectionis inductiva est dietam, non quia illius conservativa est et prohibitiva contrariorum sanitatis qua perficior.

23. Praeterea. Ista ratio est omni aliarum quae dantur, secundum aliorum opiniones, contentiva et ad eam reducuntur ut in causam praecisam. Nam pro tanto aliquid est appetibile quia aliquam perfectionem dat appetenti, et per consequens est appetenti conveniens. Et ideo quod est perfectiva est perfectibili conveniens: ideo appeto medicinam gratia sanitatis et sanitatem propter se. <66 ra> Ergo praecisa ratio appetentis est ratio perfectionis et perfectivi, et per consequens ratio boni est ratio perfectivi. Unde Philosophus, I *Ethicorum* [40], dicit: «Optimus, perfectus qui videtur».

24. Sed contra potest obici: Primo, quia bonum aequaliter dicitur enti sic quod omne est bonum. Sed non omne ens est perfectum, puta

[37] Agustín, *Contra epistulam Fundamenti,* c. 35, ed. I. Zycha, CSEL 25 (1891) 239, y PL 42, 201; *De libero arbitrio,* III, c. 13, ed. cit., p. 120, y PL 32, 1289.
[38] Avicena, *Metaphysica,* VIII, c. 6, fol. 101ra.
[39] Aristóteles, *Rethorica,* I, c. 6, 1362a23. Ed. cit., p. 199.
[40] Aristóteles, *Ethica Nichomachea,* I, c. 7, 1097a26, Ms. cit., fol. 25rb.

materia et relatio secundum aliquos. Ergo ratio perfectionis et perfectivi non est ratio boni.

25. Secundo, quia prior videtur esse r<ati>o boni quam ratio perfecti; tum quia generalior, quia omne ens est bonum, non autem omne ens perfectum per perfectum et imperfectum; tum quia immediatius videtur sequi ipsum ens bonum quam perfectum. Ergo ratio perfectionis vel perfectivi, cum sit posterior, non erit formalis ratio boni.

26. Tertio, quia eadem videtur ratio perfectivi et communicativi, quia perficere est perfectionem communicare. Sed ratio communicativi non potest esse, quia non omne ens communicat se in ratione principii finalis vel effectivi.

27. Dicendum quod illa in nullo impediunt. Ad primam dicendum quoniam materia est perfecta, perfectione sibi debita, quia est haec perfectio quae est capacitas formae, ratione cuius ipsa est bonum, dicente Augustino, libro *De Natura Boni,* capitulo decimo septimo [41]: «Habet enim materia capacitatem formarum; nam si capere ab artifice impositam formam non posset, nec materies utique diceretur.P orro si bonum aliquod forma, unde qui<a>[42] ea praevalent, formosi dicuntur, sicut a specie speciosi, procul dubio bonum aliquid est et capacitas formae, quia sicut bonum est sapientia, nemo dubitat quod bonum si<t>[43] capacem sapere et sicut ipsa sua capacitate formae dat esse composito». Ita est perfectio compositi, et sic habet rationem boni; et similiter relatio habet suam perfectionem et suo modo perficit, et secundum hoc habet rationem boni. Unde, ut patet V *Metaphysicae* [44], secundum quod in aliquid transferetur ratio boni, transferetur ratio perfecti.

28. Ad secundum dicendum quod perfectum et imperfectum possunt dupliciter accipi: Uno modo ut sunt differentia positive incompossibiles in uno ente et in una materia, secundum quod accipitur perfectum et imperfectum diversarum specierum, prout alias dividitur in perfectum quod est asinus. Et isto modo bonum prius est perfectio, ut arguitur. Alio modo possunt accipi perfectum et imperfectum prout sunt affirmatio et negatio alicuius perfectionis apte esse in eadem re, et sic perfectum est ens in suo esse perfecto, imperfectum vero non ens in sua debita perfectione. Et sic ratio perfectionis est prior ratione boni quia per eam constituitur, <66 rb> nec alicui convenit esse bonum cui non conveniat esse [45] perfectum. Unde sicut est prima divisio entis et non entis, sic immediate est ratio entis in sua debita perfectione, quod est illo modo esse perfectum et perfectum constitutivum formaliter rationis boni.

29. Ad tertium dicendum quod nulla est quae non sit perfectiva,

[41] Agustín, *De natura boni,* c. 18. Ed. cit., p. 862; PL 42, 556-557.

[42] Texto de Agustín lee *quia.*

[43] Texto de Agustín lee *sit.*

[44] Aristóteles, *Metaphysica,* Δ, c. 16, 1021b17. Ed. cit., fol. 130ra. Ver también el texto de Averroes, fol. 130vb.

[45] Manuscrito lee *est.*

quia materia se ipsa formaliter pura sua capacitate perficitur, ut sit capax formae, et ipsa perficit compositum in esse materiali et formam infundendo. Similiter forma se ipsa perficitur, ut sic actus perficit <quo>que materiam et compositum. Unde perfectivum non tantum attribuitur principio finali aut effectivo, sed materiali, et formali, et unicuique rei. Et si hoc vocent communicativum vel communicare, dico tunc quod ratio communicativi aut diffusivi est ratio boni quia pro eodem.

30. Circa secundum est diversus modus dicendi. Quidam enim dicunt quod bonum dicit rationem respectus. Unde declarant tres conclusiones: Prima est quod ens et bonum non convertuntur essentialiter, sed solum denominative; secunda, quod bonum non dicit absolutum; tertia, quod non dicit perfectionem.

31. Primam probant primo sic: Ratio boni est ratio rei positiva distincta a ratione entis. Tunc arquitur: Illa quae essentialiter convertuntur et adaequate non differunt nec re, nec ratione, quia si differerent non essent idem omnibus modis identitatis. Sed bonum differt ab ente ratione reali et non solum ficta per intellectum, cum dicat rationem realem. Ergo ens et bonum non convertuntur essentialiter et adaequate.

32. Secundo, aut ratio boni est praecisa et sola ratio entis, et sic non convertitur cum ente; aut est alia, et tunc, aut de illa non praedicatur ratio entis, et sic est nihil, aut praedicatur convertibiliter, et sic est una ratio, aut non convertibiliter, et tunc ratio entis est non in minus, igitur in plus, et per consequens non convertuntur essentialiter.

33. Tertio, sic quaecumque convertuntur essentialiter praedicantur in quid. Sed illa quae differunt ratione tali non praedicantur in quid, quia plura quid essent unum quid. Ergo cum bonum differat ab ente ratione reali, non convertuntur essentialiter.

34. Conclusionem secundam probant, scilicet, quod ratio boni sit ratio respectus conveniente, primo sic: Bonum et malum sunt privative opposita; ergo idem dicit 'bonum formaliter' quod 'privat malum formaliter'. Sed malum rationem convenientiae formaliter, unde calor febrilis dicitur malus quia privat convenientiam complexionis. Ergo bonum dicit formaliter respectum convenientiae.

35. Secundo sic: Opposita absoluta non possunt esse simul in eodem quantumcumque ad diversa comparentur, sicut albedo et nigredo, quia absoluta opposita, <66 va> sicut sunt entia secundum se et non per comparationem ad aliud, sic secundum se opponuntur, et non per comparationem ad alia. Sed bonum et malum possunt convenire eidem per comparationem ad diversa, ut calor febrilis est bonum quantitatis in quantum eam perficit communicando sibi suum esse; est tamen malum complexionis; ergo non sunt formaliter absoluta <opposita>.

36. Tertiam conclusionem probant, quod bonum non dicat perfectionem, sic[ut] aut quia vocas perfectionem rem absolutam et rem

relativam secundum quiditatem, et tunc bonum non contrahet ens, item relatio non dicit perfectionem, aut vocas perfectionem praecise absolutam, et hoc non potest esse quia tunc bonum et malum non differuntur de eodem per comparationem ad diversa. Si voces perfectionem relativam convenientiae, sic habetur propositum.

37. Primam conclusionem non intelligo, videlicet, quod ens et bonum non convertantur essentialiter, sic quod bonum reali ratione differat ab ente. Hoc enim est impossibile, nam illud quod de alio praedicatur in quid primo, et per se, est idem realiter cum illo, ut ipsimet assumunt. Sed ens primo et per se praedicatur in quid de omni ratione reali. Illa patet per intentionem Philosophi III *Metaphysicae*[46], ubi proba[n]t quod ens non est genus quia nihil est de quo, per se, in primo modo, non praedicetur ens. Ergo ens et bonum non differunt ratione reali.

38. Praeterea. De quolibet affirmatio et negatio, scilicet, esse vel non esse, sine omni medio. Igitur illa ratio realis quam dicit bonum est non ens vel ens quiditative. Si ens, habeo propositum, quia tunc non differt bonum, reali ratione, ab ente, cum quiditative de ipso et eius ratione praedicetur. Si dicatur quod illa ratio est quiditative non ens, tunc est quiditative nihil, quod est imposibile.

39. Praeterea. Quando aliquid dividitur in aliqua, quasi genus in suas species, et velut totum universale in suas partes subiectivas, tunc tale praedicatur de eis in quae dividitur et de contentis sub illis, sed secundum se, ut patet V *Metaphysicae*[47], dividitur in decem praedicamenta quasi genus in suas species, ut dicit Avicenna. Unde Commentator, V *Metaphysicae,* commento decimo quarto[48], dicit: «... quod... ens quod significat essentiam rei... reponitur in quaestionibus generis». Ergo ens quiditative et essentialiter praedicatur de omni ratione tam absoluta quam respectiva.

40. Praeterea. Non minus videntur idem ens et bonum quam ens et unum, quia quantum concludit probatio entis et unius, tantum de ente et bono; nam sicut ens unum una generatione generantur primo, ut arguit Philosophus, IV *Metaphysicae*[49], sic ens et bonum. Et sicut contra Avicenna arguit Commentator, ibi, si unum dicit rem additam uni <66 vb> ita quod sit unum per unitatem additam, et arguitur processus in infinitum, sic quaeram de ente et bono, per quid est bona, et sic in infinitum. Ergo cum ens non sit aliud quiditative a bono nec ab uno[50].

41. Unde dico quod convertibilitas aliquorum potest attendi vel quantum ad rationes et conceptus suos formales, vel quantum ad sup-

[46] Aristóteles, *Metaphysica*, B, c. 3, 998b15. Ed. cit., fol. 48ra-b. Ver también el texto de Averroes, fol. 49ra.

[47] Avicena, *Metaphysica*, III, c. 2. Ver también el texto de Averroes, *In Metaphysicam*, X, s. 1, c. 4, com. 8. Ed. cit., fol. 257rb.

[48] Averroes, *In Metaphysicam*, V, s. 1, c. 7, com. 14. Ed. cit., fol. 117rb-va.

[49] Aristóteles, *Metaphysica*, Γ, c. 2, 1003b24. Ed. cit., fol. 66va.

[50] Averroes, *In Metaphysicam*, IV, s. 1 c. 2, com. 3. Ed. cit., fol. 67va.

posita in quibus reperiuntur. Primo modo sunt convertibilia, et per consequens, secundo, subiectum et propria passio adaequata, puta ratio et conceptus hominis et ratio seu conceptus risibilis, et quia quae convertuntur in suppositis non potest esse convertibilitas primo modo quin sit secundo. Unde sequitur: Est ratio humanitatis, ergo est ratio risibilis, et econverso. Et sequitur: Humanitatis ratio est in isto, ergo ratio risibilis, et econverso. Quaedam autem sunt quae non convertuntur in suis rationibus, quia conceptus communis unius ambit plura quam conceptus alterius, tamen convertuntur in suppositis, quia in nullo supposito potest poni ratio unius quin necessaria ponatur ratio alterius, sicut cum aliquod subiectum habet plura accidentia sine quibus esse non potest, quia ex quo ratio subiecti se ad plura extendit, ratio subiecti talis non convertitur cum ratione unius passionis, sed quia tale subiectum non potest poni sine talibus passionibus. Ideo, in quocumque subiecto reperietur ratio subiecti, reperietur ratio passionis, et econverso. Nunc autem ens convertitur cum bono, non ultimo modo, quia illa non convertuntur secundum suas rationes formale<s>, quorum ratio unius se extendit ad plura. Sed ratio entis non tantum se extendit ad rationem boni, sed etiam ad rationem veri, unius. Et tamen ratio veri non est ratio boni. Ergo ens et bonum non convertuntur secundum suas rationes formales et conceptus. Convertuntur autem ens et bonum secundo modo; nam illa convertuntur tertio modo, quorum unum impossibile est esse in uno supposito in quo non sit aliud, et econverso. Sed in nulla re potest esse ratio entis in qua non sit ratio boni, quia nulla res est quae non habeat suam perfectionem, et econverso, quia de ratione boni est esse; ergo convertuntur in suppositis. Secundum hoc dicit Philosophus, I *Ethicorum*[51], quod «bonum est aequaliter enti» quia in suppositis, non tamen secundum rationes. Ideo aliquo modo ratio boni contrahit rationem entis, non quando de illa ratione praedicetur ratio entis, sed quia ratio boni dicit rationem quae non est ratio veri. Ratio tamen entis est de intellectu tam boni quam veri, sed ratio boni addita enti facit ipsum stare praecise <67 ra> pro bono et non pro vero.

42. Rationes non concludunt. Ad primam dicendum quod cum dicitur quod bonum dicit rationem realem positivam, verum est, non tamen distinctam a ratione entis nisi secundum rationem, ut intellectus et voluntas in Deo dicunt rationem realem positivam, non tamen distinctam ab essentia vel a se invicem nisi sola ratione, sicut nec ens et unum. Quando etiam dicitur quod illa quae convertuntur essentialiter non differunt re et ratione, dico quod non est verum loquendo de convertibilitate in suppositis, ut visum est. Et licet sint idem omnibus identitate reali, tamen possunt esse distincta secundum rationem, ut dictum est de ente et uno. Minor etiam propositio est falsa, quia bonum non differt ab ente ratione reali, quia illa esset nihil et non ens; sed differt sola operatione intellectus, quae non est ficta, quia sibi correspondet verum

51 Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, I, c. 6, 1096a23. Ms. cit., fol. 18rb.

fundamentum, quia, eodem modo, arguam[52]: Rationale est ratio realis positiva, et differt ab animali. Ergo rationale differt ab animali ratione reali, et similiter definitio et definitum, quod non est verum. Intelligere in Deo est ratio realis et differt ab intellectu, ut actus a potentia; ergo differt ratione reali: Non sequitur, quia aliud est dicere quod hoc sit reale et aliud quod hoc sit distinctum reale universaliter realiter, nam cum realitate aliquorum stat distinctio, secundum rationem eorum.

43. Ad secundum dicendum quod longe magis arguit contra eos; nam si bonum differt reali ratione ab ente, tunc ratio boni non erit ens et per consequens nihil. Unde dico quod alia est ratio boni a ratione entis, et est in minus, quia ratio entis se extendit ad omnes rationes, non autem boni ratio. Ideo non convertuntur secundum suas rationes, sed convertuntur in suppositis. Nec bonum est ratio entis tantum denominative, sed essentialiter et quiditative, et primo modo per se praedicatur.

44. Ad tertium, patet quod supponit unum falsum: Quod ens non praedicetur in quid de bono, et quod bonum ratione reali differat ab ente, quod non est verum.

45. Secunda etiam conclusio non videtur universaliter vera; nam illud quod est magis limitatum non est ratio formalis minus limitati, quia nihil se extendit ultra suam rationem formalem. Igitur res erit limitata quiditative secundum rationem suam, quam res non minus limitata quam sua ratio formalis, sed formaliter et quiditative. Bonum reperitur in omni re, quia in omni re est perfectio. Ergo ratio determinati generis, puta relatio, non est ratio formalis boni. Et si dicatur quod verum dicit relationem et nihilominus invenitur in omni re, non valet, quia aut loquimur de vero quod est in anima, aut de vero quod est in re. Si de vero quod est in anima, <67 rb> tunc verum non est in omni re, sed praecise actu cognitivo, nec talis veritas est quiditative ipse actus cognoscendi; ideo differt ab eo realiter, ut relatio a suo fundamento. Bonum autem est realiter et quiditative idem cum re bona, ut dictum est. Si autem loquamur de vero quod est in re, talis relatio non est perfectio aut ratio realis, cum sit relatio secundum rationem quae non est determinati generis. Unde non est simile.

46. Praeterea. Illud quod est de per se intellectu alicuius absoluti non est relatio. Illa patet, quia tunc esset absolutum et non esset absolutum, nec esset unum per se absolutum. Sed bonum est de per se intellectu alicuius absoluti; nam, ut visum est, bonum est perfectum debita perfectione, sed de per se intellectu cuiuslibet entis absoluti est bonum; et per consequens ratio boni non est relatio vel respectus.

47. Praeterea. Naturalis inclinatio et appetitus non est universaliter ad respectum, quia, cum respectus non dicat universaliter et simpliciter perfectionem, non est universaliter illud quod terminat appetitum, ut illud in quo universaliter tendit. Sed appetitus omnis tendit universali-

[52] Manuscrito lee *arguem.*

ter in bonum sub ratione boni formaliter, ita quod ratio formalis boni est ratio appetibilis. Unde non tendo in panem quia panis, sed quia bonum et sub ratione qua bonum. Ergo ratio boni universaliter non est relatio vel respectus.

48. Nec rationes cogunt. Ad primam dicendum quod malum formaliter privat perfectionem quam dat bonum. Unde ipsi dicunt, in secunda ratione, quod calor febrilis est pro tanto bonum quia qualitatem perficit communicando suum esse, scilicet, esse calidum. Haec autem perfectio absoluta, sicut calor, cuius malum est privatio caloris. Igitur non semper boni ratio respectus; et quia rei perfectio est ei conveniens, ideo ex convenienti malum privat convenientiam.

49. Ad secundam dicendum quod aliter est de oppositis sub nominibus convenientibus et transcendentium, quia opposita sub determinatis nominibus et propriis semper quodlibet cuilibet opponitur, ut quaelibet albedo opponitur cuilibet nigredini. Opposita autem sub nominibus transcendentium non sic; nam quodlibet ens cuilibet non enti non opponitur, ut ens homo non opponitur non enti asino, et actus substantialis non opponitur potentiae accidentali, nec quilibet habitus cuilibet privationi. Et similiter quodlibet bonum non opponitur cuilibet malo, sed malo determinato quod privat perfectionem talis boni. Unde calor est perfectio absoluta perficiens in esse, et ita est bonum absolutum. Nec hoc habet per comparationem ad aliquid vel respectum, secundum quod respectus dicit relationem, quia calor se ipso formaliter perficit. Et hoc bonum opponitur malo quod corrumpit hanc [53] perfectionem. Perfectio autem debite complexionis est bonum complexionati secundum se et non per respectum ad aliquid, et privans hanc perfectionem <67 va> est malum secundum se et non per respectum ad aliquid aliud. Unde calor febrilis non est malum quod opponitur bono quod dat, et sic non sunt opposita bonum et malum in calore febrili, quare [54] non oportet per hoc ponere rationem boni respectum, nam forma substantialis per comparationem ad materiam est actus, et per comparationem ad actus [55] est potentia; nec tamen actus formae est respectus.

50. Alii dicunt quod ratio boni est absoluta ut distinguitur contra relationem, quia causa aequivoca non est minoris entitatis quam effectus. Sed bonum est causa actus absoluti, scilicet actus volendi, ut patet III *De Anima* [56]. Ergo ratio boni est absoluta.

51. Item nihil dicit perfectionem simpliciter nisi absolutam, quia relatio non dicit simpliciter perfectionem. Anselmus, *Monologium*, decimo quinto [57]. Bonum autem dicit perfectionem simpliciter, quam melius est esse in quolibet quam non esse, et non solum hoc verum est ratione

[53] Manuscrito lee *hunc*.
[54] Es posible que el manuscrito lea *quam*.
[55] Es posible que el manuscrito lea *accidens*.
[56] Aristóteles, *De anima*, III, c. 10, 433b10. Ed. cit., p. 422.
[57] Anselmo, *Monologion*, c. 14. Ed. cit., pp. 28-29.

fundamenti, sed etiam ratio boni et secundum rationem eius, ut bonum distinguitur ab omni alia ratione. Ergo ipsum bonum est absolutum.

52. Item secundum regulam Augustini, V *De Trinitate*, capitulo octavo et capitulo sexto[58], quae conveniunt omnibus personis singulariter et secundum substantiam dicuntur; quae autem secundum substantiam nisi dicantur ex tempore ad se et non ad aliud dicuntur. Ergo bonum ad se et non ad aliud dicitur[59]. Unde Augustinus, VII *De Trinitate*, capitulo <quinto>[60], dicit quod bonum in Deo dicitur ad se.

53. Sed arguo contra eos, sicut ipsi arguunt contra primos. Illud dicendum arguit: Omne genus non est formaliter per aliquid determinatae rationis magis contractae. Sed bonum circuit omne genus. Unde reperitur tam in absolutis quam respectivis, sicut et ratio entis. Ergo non praecise dicit rationem absoluti ut distinguitur contra relationem.

54. Praeterea. Secundum quod ipsi dicunt et bene, ratio boni est ratio perfecti, ut accipiunt ex V *Metaphysicae*[61], ut nihil sibi desit de hiis quae nata sunt sibi convenire. Sed constat quod talis ratio perfecti non solum convenit absolutis, sed etiam relationi, ut habeant ea quae secundum naturam suam sibi conveniunt. Igitur bonum reperitur in relatione. Sed ratio formalis relationis non potest esse absolutum, ut a relatione distinguitur. Ergo ratio boni universaliter non est absolutum, ut a relatione distinguitur.

55. Unde dico quod ratio boni non est relatio, nec absolutum, ut distinguitur contra relationem sed etiam ratio perfectionis et perfectivi absolute volendo absolutum, ut abstrahit a relatione et absoluto. Nam secundum illud habet rationem boni aliquid secundum quod perficit, ut visum est. Sed aliquid perficit tam secundum esse absolutum quam secundum esse relativum. Ideo absolute secundum perficit in esse. Ergo, ratio[62] boni est absoluta, non contracta ad absolutum <67 vb> vel relationem; ita quod sicut ratio entis dicitur absoluta, id est non contracta ad absolutum vel relationem, ut relatio distinguitur contra absolutum, et econverso, sic ratio boni dicitur absoluta.

56. Nec contra hoc rationes procedunt. Ad primam dicendum quod ad causandum effectum absolutum, scilicet actum intelligendi et volendi, non requiritur maior entitas in obiecto, sic videlicet quod intellectum secundum propriam et formalem entitatem habeat maiorem entitatem propriam et formalem quam actus. Constat quod ens in potentia suarum causarum non habet propriam et formalem entitatem actu, et tamen causat actum intelligendi sui et, per consequens, volendi. Universale etiam est causa actus intelligendi realis particularis. Relativum causat actum intelligendi sui. Unde maior propositio non est vera respectu

[58] Agustín, *De Trinitate*, V, cs. 8 y 6. Ed. cit., pp. 216 y 211; PL 42, 917 y 915.
[59] Manuscrito añade reticentemente *ergo bonum ad se et non aliud dicuntur*.
[60] Agustín, *De Trinitate*, VII, c. 5. Ed. cit., p. 260; PL 42, 942.
[61] Aristóteles, *Metaphysica*, Δ, c. 16, 1021b15. Ed. cit., fol. 130rb. Ver también el texto de Averroes, fol. 131ra.
[62] Manuscrito lee *relatio*.

effectus, qui est actus intelligendi, quia volo finem qui non est, puta cras legere, et tamen actus volendi est ens actu. Item ad causandum actum absolutum sufficit absolutum tale, scilicet, non contractum ad absolutum e[s]t relationem, ut ens causat actum intelligendi, et similiter bonum volendi.

57. Ad secundum dicendum quod, secundum doctores, illa nomina quae maxime generales perfectiones dicunt maxime conveniunt Deo, quia tales perfectiones non contracte, limitate, maxime sunt in Deo. Et ex hoc dicunt perfectionem simpliciter; non quia sunt praecise, absolute, non relative, quia asinus diceret perfectionem simpliciter, sed praecise quia absolute, id est, non contracte. Unde esse maxime convenit Deo et dicit perfectionem simpliciter, quia est ratio non contracta. Et secundum hoc bonum dicit perfectionem simpliciter, quia est ratio non contracta. Et de tali absoluto, id est, non contracto, est verum quod dicit perfectionem simpliciter, et quia in Deo non est nisi absolutum. Et relatio in Deo non dicit perfectionem simpliciter sed perfectionem sui generis. Ideo bonum, dicens perfectionem simpliciter, in Deo est absolutum.

58. Ad tertium patet per illud, quia in Deo bonum conveniens tribus personis est absolutum, et esse similiter. Sed esse huius, puta paternitas, quae est perfectio et bonum patris, est relativum. Et si dicatur quod ponis unam bonitatem essentialem et aliam personalem; non debet reputari inconveniens, quia sicut numquam est entitas quin sit bonitas (et ponitur tamen entitas et res absoluta et relativa, sic potest poni bonitas absoluta et relativa. Quia tamen sancti communiter loquuntur de bonitate quae communis est tribus personis, ideo accipiunt semper bonum ad se sicut ad esse. Ad rationes, patet per dicta.

JORGE J. E. GRACIA

APRECIACIONES SOBRE LA MUERTE DEL PRELADO ARNULFO

ABAD DE RIPOLL Y OBISPO DE GERONA

Como tantas veces sucede, una fausta casualidad ocasionó el hallazgo de la piedra sepulcral de ese gran prelado del siglo X, de cuya sepultura siglos ha se había perdido la memoria. Motivaron ese hallazgo las importantes obras de reconstrucción de las antiguas torres y muros del recinto de nuestra catedral, exigidas por el Paseo Arqueológico.

Fue providencial que tan importante pieza viniera a manos del culto canónigo de este cabildo, Dr. Marqués, quien apreció en seguida su relevante valía. El Dr. Marqués publicó luego una extensa relación de las piezas descubiertas, en el n.° 44 de la prestigiosa «Revista de Gerona», correspondiente al tercer trimestre del año 1968. En este artículo dice el docto capitular que «el lienzo de muralla situado al norte del claustro y de la sacristía conservaba en su estructuras las almenas que antiguamente le dieron carácter, y el paso de ronda que lo comunicaba con el resto de la muralla. Pero probablemente a partir de la Guerra de Sucesión, en que aquel sector fue muy atacado, se realizaron importantes obras de restauración, con las cuales las almenas fueron cegadas..., el muro fue elevado para igualar su altura y recibir el tejado con su alero, y el paso de ronda fue incorporado al recinto catedralicio... Sin duda los fragmentos decorativos no utilizados en la bóveda (de la capilla de Nuestra Señora de la Esperanza) fueron después incorporados a la obra de elevación del muro contiguo a la torre Julia, donde ahora han sido descubiertos al restaurar las almenas y el paso de ronda de la muralla» [1].

[1] «Revista de Gerona», n.° 44 (1968) 3.

La importancia del hallazgo de dicha lápida sepulcral no le pasó inadvertida al ilustre articulista, quien dice de ella: «La pieza de mayor trascendencia histórica es el epitafio del obispo Arnulfo, que rigió esta sede entre los años 954 y 976» [2]. Y aquí comienzan los datos equivocados, como demostraremos luego.

«El interés de la pieza — prosigue el docto articulista — radica en su antigüedad, pues cuenta ya casi mil años de existencia, y no menos en su rareza, dado que no abundan las inscripciones de aquellas fechas» [3]. Esa doble aseveración es de inconcusa certidumbre, y la suscribimos con gusto.

Pero dicha lápida, que nos ocupa, estaba faltada de un fragmento de forma triangular, como puede apreciarse a simple vista en la fotografía que publicó «Revista de Gerona». El docto comentarista la hizo completar, supliendo con escayola la parte que faltaba y grabando en lo suplido el texto deficiente según su apreciación personal, diciendo de este fragmento: «Afortunadamente, la parte mutilada de la inscripción no afecta a su substancia, y los datos que se echan en falta han podido ser restablecidos mediante el cotejo y los datos obrantes en la documentación escrita» [4]. No sabemos qué documentación consultó el ilustre canónigo, pero ciertamente aquí comenzaron sus errores.

Yo hacía muchos años, estudiada la documentación histórica de nuestro país en aquellos remotos tiempos, había escrito del gran prelado Arnulfo lo siguiente: «A quince de las kalendas de mayo del 970 moría el abad Arnulfo de Ripoll, obispo de Gerona, cerrando su fallecimiento un pontificado de quince años, siete meses y diecisiete días» [5]. De esto dice el ilustre escritor: «El hallazgo representará también una revelación para los historiadores, dado que todos los episcopologios y abaciológicos ponían la fecha del fallecimiento de este obispo en el año 970, tomándola de una nota inserta en un martirologio de la catedral de Gerona, que data del siglo XI» [6]. Ciertamente, la nota yo la tomé del docto cabiscol Riquer, quien la insertó, al parecer de su mano, entre las noticias necrológicas de personas importantes, con que enriqueció su có-

[2] Lugar citado, pág. 6.
[3] Ibid., pág. 7.
[4] Ibid.
[5] J. MORERA, *Miscelánea*, pág. 149.
[6] «Revista de Gerona», citada, pág. 7.

dice gerundense del Martirologio de Adón, copiado a fines del siglo XI. Lo que entonces no sabíamos era que la notación del tiempo del insigne pontificado no correspondía al buen recuerdo que éste había dejado en su sede, sino que los datos tomábanse directamente de la piedra funeraria, que en nuestra antigua catedral sería perfectamente conocida de su clero.

Habiendo Arnulfo conservado la dignidad abacial del monasterio de Ripoll hasta su muerte, unos versos del grande abad y obispo Oliba (así escribía él su nombre) podían hacer creer que tenía allí su sepultura. Dicen así [7]:

EST HIC ET ARNULPHUS (H)ARUM QUI PRIMA DOMORUM
MOENIA CONSTRUXIT, PRIMUS FUNDAMINA IECIT,
SEDIS ET EGREGIAE PRAESUL RECTORQUE

Pero el P. Villanueva, diligente investigador de las notabilidades de aquel cenobio, dice no estar sepultado allí, ni saber dónde se encuentra su sepulcro [8]. Lo cual no es de admirar, pues visitó nuestras iglesias a principios de siglo XIX, y sólo el reciente hallazgo de la losa sepulcral ha reavivado su recuerdo.

Pero el año 970 como el de su defunción está absolutamente fuera de toda duda. En efecto, Arnulfo debió dejar buen recuerdo de su paso por las dos dignidades eclesiásticas que ostentó, y siendo varón de gran cultura, influyó a través de ellas en la cultura de su patria. Nadie podía entonces sospechar que a su muerte había de sucederle en esta ilustre sede de Gerona un seglar, apoderado del trono episcopal sin tener carrera eclesiástica ni contar con elección canónica. Su caso fue una verdadera intrusión, que hubo de disgustar a los dignos gobernantes. El único, pero venerable documento que nos refiere este hecho es la Bula de su destitución, dada por el papa Juan XIII. Aunque para lograr éxito en su descabellado plan debió ser persona de cierta prestancia, la Bula de su destitución no ha conservado su nombre, contentándose con llamarle «neófito» porque como éste es novel en la fe, aquél lo fue en la carrera eclesiástica. Para poner remedio a este mal, que debió de causar grande perturbación y escándalo, fueron a Roma el Conde de Barcelona Borrell y el sabio obispo Attón de

[7] LL. N. D'OLWER, libro citado, pág. 32.
[8] VILLANUEVA, *Viage literario*, tomo XIII, pág. 62.

Vich, en cuya célebre escuela Gerberto d'Aurillac se estaría educando.

El papa destituyó al intruso *neófito*, y seguramente para evitar la repetición de casos tan lamentables, nombró provisor y gobernador de la diócesis de Gerona al obispo Attón, a quien además confirió la dignidad arzobispal con título de Tarragona, un par de siglos antes de la reconquista de esta sede. A las dos Bulas con tales objetivos, escritas sobre papiro, que existen originales en la catedral de Vich, se añadió otra para los obispos de la Marca Hispánica, para que reconocieran a Attón como su arzobispo. Quedaban, pues, nuestras iglesias desvinculadas de Narbona. Las tres Bulas son de enero del año 971; y restauradas en el Archivo Vaticano en 1926, su texto fue publicado por el sabio Pablo Kehr, director de los Museos Prusianos [9].

Poco hubo de disfrutar el gran obispo Attón de las dignidades que le había conferido el papa Juan XIII, pues al pasar por Narbona, de regreso a su diócesis, en agosto del mismo año 971, pereció asesinado. Nuestros antiguos necrologios refieren concisamente su muerte el día 21 de agosto: «Obitus Attoni episcopi».

Vacante de nuevo la sede gerundense por su muerte, a fines del mismo año fue elegido canónicamente para sucederle en nuestra diócesis el conde de Besalú, Miró Bonfill, que era canónigo de Gerona hacía ya treinta años. Del mismo año 971 están documentados varios actos de su gestión episcopal. Del conde-obispo pudo Escribir el Padre Villanueva que su existencia como obispo de esta diócesis es cierta a fines del año 971 [10].

Igual conclusión se deduce del examen del abaciologio del monasterio de Ripoll. A su cuarto abad Arnulfo sucédele Guidisclo, según los versos del obispo y abad Oliba: «Quintus in hac aula Guidisclus praefuit abbas» [11], cuya gestión abacial ya nos ofrece documentos referentes a administración de bienes, a partir de la segunda mitad del año 970 [12]. Véase en p. 6 el texto, señalando con [ ] la parte reconstruida, tal como la publicó la «Revista de Gerona» en su número 44, página 4, grabado.

[9] P. KEHR, *Die ältesten Papsturkunden Spaniens* (Berlín, 1926), documentos III, IV y V, págs. 41-47.

[10] VILLANUEVA, *Viage literario*, XIII, p. 70.

[11] N. D'OLWER, l. c., pág. 32.

[12] VILLANUEVA, l. c., pág. 61.

En el grabado, a simple vista se conoce la parte que falta en la lápida y su reconstrucción en escayola (piedra y texto). Y aquí está precisamente la causa del error cometido, pues aunque parece cierto que a la cifra romana del año 970 sigue un VI (seis) y después de él tres puntos, que suelen indicar frase completa, ni estos tres puntos están en su sitio propio, ni el seis ha de agregarse al 970. Bien conocía esas lecturas de fechas el cabiscol Riquer cuando leyó de otro modo. Pues sabido es que en las inscripciones antiguas no se puede hacer hincapié en determinados signos de puntuación, pues muchas veces eran introducidos por lapicidas ignorantes, que los ponían donde les parecía. Esa misma piedra sepulcral que nos ocupa ofrece varios ejemplos de ello.

Ahora bien, fue costumbre tanto en la alta como en la baja Edad Media, en razón de la mucha veneración en que fue tenida la pasión de Nuestro Señor Jesucristo, anotar el viernes o feria sexta, cuando en ese día tenía lugar algún suceso importante. Eso solía expresarse con las grafías F^{a} VI^{a} o VI^{a} F^{a}, de lo que ofrecen repetidos ejemplos los documentos de aquellos tiempos. La diferencia de cómputo civil y eclesiástico de los días, atendiendo aquél a la duración natural y éste empezando en vísperas, daban mayor amplitud a la costumbre. En unos versos de un manuscrito de Ripoll, en loor del abad Bernardo, fallecido en 1102, se lee:

Illa dies testis, quae solvit foedera carnis,
Egrediens anima, sexta fuit feria [12].

No se contentó la costumbre con reducirse a los siglos medios; los rebasó y aún en nuestros tiempos se ofrecen ejemplos de ella, a imitación del pasado. Así en el recordatorio necrológico del último cardenal que murió en Toledo se lee: «Fue llamado por el Pastor Soberano a recibir el premio de sus obras, en la feria VI (5 de julio del año del Señor MCMLXVIII)» (1968).

Y precisamente en viernes, o feria sexta, cayó el XV de las kalendas de mayo (17 de abril de 970).

Damos a continuación la lectura de la lápida reconstruida, como la publicó «Revista de Gerona», núm. 44, pág. 7, cotejada con la parte auténtica de la que ostenta la piedra:

13 N. d'Olwer, l. c., pág. 35.

[AN]NO DNICAE INCARNATIONIS D CCCC LXX VI:
[XV K]AL. MADII SIC OBIIT ARNVLPHUS ILLVS
[TRISSIMV]S EPS. QUI REXIT PRAESENTEM ECCLM
[PER ANNOS XXI ME]NSES VII DIES XVII

Al notar yo el error en que se había incurrido, el cual tergiversaba todo nuestro episcopologio de la segunda mitad del siglo x, me apresuré a escribir a vuela pluma un artículo, reponiendo las verdaderas fechas y descubriendo el error de donde procedía. El ilustre Dr. Marqués, que tuvo conocimiento del mismo, me indicó estar absolutamente conforme con mis precisiones, y prometiendo enmendar lo mal suplido en dicha lápida.

En dicha inscripción, los tres puntos que siguen al guarismo «VI» «seis» debían haber sido puestos antes, o sea luego del año 970, para que no se juntara con él, y la segunda línea debía empezar con Fª, es decir, *sexta feria*, o sea «*viernes*», día de la semana en que ocurrió el fallecimiento. El cabiscol Riquer, acostumbrado a copiar tales inscripciones, omitió sólo el día de la semana y copió lo demás del todo. Tengo por seguro que si un día se hallara el fragmento de lápida que falta, empezaría con la abreviatura de «*feria*», según hemos indicado.

Así, pues, sólo una letra de abreviatura (Fª), que falta en la lápida, por faltar el fragmento de la piedra donde estaba, es la verdadera clave de la inscripción, la cual debiera leerse:

✠ ANNO D(OMI)NICAE INCARNACIONIS : D CCCC LXX VI :
F.ª XV KAL. MADII : SIC OBIT : ARNVLPHVS ILLVS
TRISSIMVS EPS : QUI REXIT PRESENTEM ECCLESIAM
PER ANNOS XV MENSES VII DIES XVII

cuya traducción es como sigue:

En el año de la Encarnación del señor 970, sexta
feria, a quince de las kalendas de mayo así murió el ilus-
trísimo Arnulfo obispo, que rigió la presente iglesia
durante quince años, siete meses y diecisiete días

siendo el quince de las kalendas de mayo el diecisiete de abril del año 970.

† MONS. JOSÉ MORERA, PBRO.

LA ENSEÑANZA DE LA METAFÍSICA EN LA UNIVERSIDAD DE VALENCIA DURANTE EL SIGLO XVI

Abordar el problema de la enseñanza de la Metafísica en las universidades españolas durante el siglo XVI, no es tarea fácil y exige ciertas precauciones, si no queremos llegar a conclusiones inciertas y erróneas apoyados, incluso, en auténticos documentos [1]. Para evitar malentendidos, comenzaremos haciendo dos observa-

[1] Comenzaré haciendo tres observaciones sobre este trabajo, que ayudarán a su lectura. La primera respecto al título, la segunda sobre las fuentes y bibliografía del mismo y la tercera sobre las siglas utilizadas.

El título circunscribe este estudio al siglo XVI. De hecho comprendo desde 1499 hasta 1611, es decir, desde que son aprobadas las primeras Constituciones del Estudio General por los magníficos señores Jurados de Valencia, el día 30 de abril del mencionado año 1499, hasta la aprobación y publicación de las segundas Constituciones del mismo en 1611, en las cuales la Metafísica ya tiene plena vigencia y continuidad en la Universidad de Valencia. La aprobación oficial de las primeras Constituciones por la autoridad pontificia data del 23 de enero de 1500. La aprobación regia fue hecha por Fernando el Católico el 16 de febrero de 1502. Los festejos oficiales, con motivo de tan fausto acontecimiento, se celebraron en Valencia el 13 de octubre de 1502, aunque el nuevo Estudio General había comenzado ya sus clases, a tenor de los Estatutos fundacionales, el curso académico 1500-1501.

La segunda observación se refiere a las fuentes y bibliografía utilizadas. La fuente primordial y básica de este trabajo son los *Manuals de Consells y Establiments de la insigne ciutat de Valencia*, desde el volumen 49 hasta el 138, que comprenden los años 1499-1611 y figuran entre los manuscritos del Archivo Municipal de Valencia con la signatura *A*. Auxiliar imprescindible en esta línea lo constituyen los *Llibres Querns de Provisions*, supliendo a los Manuals de Consells que no se conservan, como ocurre con los volúmenes 53 (1505-1508), 55 (1511-1514), 114 (1588-1589), 120 (1593-1595) y 122 (1595-1597). Estos libros manuscritos se encuentran también en el Archivo Municipal de Valencia con la signatura *B*. Complemento de estas fuentes son las dos obras manuscritas de JOSÉ TEIXIDOR, *II Parte de los Estudios en Valencia*, que se conserva en el Archivo Municipal de Valencia con la signatura 6429, y la segunda, incompleta, *Origen y progreso de las Cátedras de la Universidad de Valencia y catálogo de sus respectivos catedráticos*, en el mismo archivo, signatura 6934. La literatura impresa sobre el tema en particular es prácticamente nula. Resultan, empero, de utilidad para completar ciertos puntos, tanto las historias de la Universidad de Valencia como ciertos

ciones o advertencias previas sobre la enseñanza de la Metafísica en las facultades de artes de esa época [2].

Primera, desde que Aristóteles entró de lleno en Occidente y cristalizó en el plan de estudios de la Universidad de París, en el siglo XIII, la Filosofía primera no sólo forma parte de los planes de estudios filosóficos, sino que se convierte en la espina dorsal de los mismos, en cuanto que la Metafísica, como sabiduría humana debe establecer y defender los principios de todas las ciencias. Esto hace que al organizar un centro de estudios superiores, desde su estructura a nivel de Constituciones, figure entre sus cátedras la de Metafísica. Así aparece en las Constituciones de las universidades que se fundan a finales del siglo XV y primeros del XVI. Lo podemos ver, por ejemplo, en la universidad de Valencia, fundada

estudios complementarios sobre el siglo XVI, que paso a consignar: F. ORTÍ Y FIGUEROLA, *Memorias históricas de la fundación y progreso de la insigne Universidad de Valencia* (Madrid, 1730); M. VELASCO Y SANTOS, *Reseña histórica de la Universidad de Valencia. Sus orígenes y fundación. Sus progresos y vicisitudes. Influjo que ha ejercido en el movimiento general científico y literario de España hasta el año 1845* (Valencia, 1868); F. VILANOVA Y PIZCUETA, *Historia de la Universidad Literaria de Valencia* (Valencia, 1903); C. M. AJO G. y SÁINZ DE ZÚÑIGA, *Historia de las Universidades Hispánicas,* vol. II: *El siglo de oro universitario* (Ávila, 1958), pp. 258-266; V. LAFUENTE, *Historia de las Universidades, Colegios y demás establecimientos de Enseñanza en España,* vol. II (Madrid, 1885); M. BATLLORI y R. GARCÍA VILLOSLADA, *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo,* en *Grande Antologia Filosofica,* vol. VII (Milán, 1964), pp. 279-657; F. G. BELL, *El Renacimiento español* (Zaragoza, 1944); A. BONILLA Y SAN MARTÍN, *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España* (Madrid, 1911); L. FERNÁNDEZ DE RETANA, *Cisneros y su siglo,* 2 vols. (Madrid, 1929-1930); M. GRABMANN, *Carácter e importancia de la Filosofía española a la luz de su desarrollo histórico,* en «La Ciencia Tomista» 64 (1943) 4-25; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *La Ciencia española,* vol. II (Madrid, 1933); J. M. MILLÁS VALLICROSA, *Nuevos estudios sobre historia de la Ciencia española* (Barcelona, 1960); M. SOLANA, *Historia de la Filosofía española. Época del Renacimiento,* 3 vols. (Madrid, 1941). Se puede completar esta bibliografía con la que señalo en la nota número 2 de este trabajo.

La última observación es de tipo metodológico. En lo sucesivo, para citar los libros *Manuals de Consells* utilizaré las siglas M. C. Los *Querns de Provisions,* como los utilizo sólo en sustitución de los *Manuals* y los volúmenes que los sustituyen figuran en el Archivo Municipal de Valencia como *Manuals,* no haré referencia especial a ellos.

Los *Manuals de Consells* sólo están foliados hasta el volumen 60 inclusive, que corresponde a los años 1522-1524. En consecuencia, para citar los no foliados, indicaré simplemente la sigla, el volumen, el día y año correspondientes.

[2] Sobre la enseñanza de la Metafísica en las Universidades españolas durante el siglo XVI, es muy poco lo que se ha escrito, habiéndose abordado el tema sólo indirectamente. En esta línea señalaremos los estudios de más interés.

Sobre la universidad de Valencia: además de las obras citadas en la nota anterior, tenemos las siguientes: F. JORDÁN GALLEGO SALVADORES, *El Maestro Diego Mas y su tratado de Metafísica. La primera Metafísica sistemática,* en «Analecta

en 1499 [3], en la universidad de Sevilla [4], en la universidad de Va-

sacra Tarraconensia» 43 (1970) 1-90; Id., *El Maestro Diego Mas y la Universidad de Valencia*, a punto de aparecer en las «Actas del I Congreso del País Valenciano».

Sobre la universidad de Alcalá: JUAN URRIZA, *La Preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá, 1509-1621* (Madrid, 1941); V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá*, en *IV Semana Española de Filosofía* (Madrid, 1959), pp. 215-220; Id., *Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá*, en «La Ciencia Tomista» 16 (1917) 350-352; Id., *La Preclara Facultad de Artes y Filosofía de Alcalá*, ibidem 64 (1943) 175-194; V. MUÑOZ DELGADO, *La Lógica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del s. XVI*, en «Salmanticensis» 15 (1968) 161-218; Id., *Cardillo de Villalpando y la Lógica renacentista en Alcalá*, en «Estudios» 21 (1917) 511-555; Id., *La Lógica como ciencia sermocinal en Pedro Sánchez Ciruelo*, ibidem 22 (1956) 23-51; Id., *Lógica formal y Filosofía en Domingo de Soto* (Madrid, 1966) y «La Ciencia Tomista» 87 (1960) 467-528.

Sobre la universidad de Salamanca: J. ESPERABÉ, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, vol. II (Salamanca, 1914); V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Historiografía de la Universidad de Salamanca* (Salamanca, 1966); Id., *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca*, en «La Ciencia Tomista» 62-63 (1942) 66-101; V. MUÑOZ DELGADO, *La Lógica nominalista en Salamanca (1510-1530)* (Madrid, 1964); Id., *La Lógica en Salamanca durante la primera mitad del s. XVI.*, en «Salmanticensis» 14 (1967) 171-207; Id., *La enseñanza de la Lógica en Salamanca durante el s. XVI*, ibidem 1 (1954) 133-167; Id., *Las Súmulas de Lógica del Curso de Filosofía de Fray Pedro de Oña (1560-1626)*, en «Estudios» 17 (1961) 411-436; Id., *Pedro de Oña y el saber filosófico del s. XVI*, ibidem 20 (1964) 355-377; Id., *Domingo Báñez y las Súmulas en Salamanca a finales del s. XVI*, ibidem 21 (1965) 3-20.

[3] *Constituciones primitivas de la Universidad de Valencia*, Ms., M. C., 49, 30 de abril 1499, fols. 316-323: Estatuto I, «E primerament, que en la Casa desús dita, comprada per la desús dita Ciutat, la qual és construida en la parròquia de Sent Andreu, prop lo Vall, se tinga lo dit Colegi, y Studi General de Gramàtica, Lògica, Filosofia natural e moral, Metaphísica e altres Arts liberals, e no en otre altre loch, ni casa dela dita Ciutat; no obstant qualsevol disposició de dret, e de fur, e de privilegis, e de ordinació, e stabliment dela Ciutat, en contrario fets, e ordinats». Este primer estatuto lo debemos entender a la luz del II y III, pues no sólo señala las materias que se han de enseñar, sino que suprime las demás escuelas que había en la ciudad. Veamos el II estatuto: «Item ordenen, e stablixen, e fan ordinació, statut, e stabliment perpetu, que en alguna part o loch dela dita Ciutat, ni altra casa alguna se puxa tenir Escola de Parts, Gramàtica, ne altres Arts liberals, ni alguna persona o mestre puxa legir de alguna facultat sinó en la dita Casa dela Ciutat hon se tinrrà lo dit Studi, e Colegi General pera totes persones de qualsevol dignitat o condició sien, que venir hi volrran sots pena de vint i cinch liures per quantes vegades serà contra fet per algú, aplicadores al comú dela dita Ciutat per pagar los salaris ques han de pagar als mestres e doctors que elegiran». En el estatuto III completa el número de cátedras que integrarán el Estudio General y para las cuales se nombrarán regentes. Dice así: «Item ordenen, que en la dita Casa e Studi General no sols se lixca de Gramàtica, Lógica, Filosofia, e altres Arts liberals, més encara volen, e ordenen hatja doctors per legir de Theologia, de Dret Canònich, e Dret civil, de Medecina, de Cirugia, Metafísica, Poesia, e altres sciències, que volrrà, e ordenarà la dita Ciutat».

[4] En las Constituciones de la Universidad de Sevilla del 11 de julio de 1522, encontramos prescrita también la enseñanza de la Metafísica entre las disciplinas de Artes. Las Constituciones fundacionales de este Estudio General las publicó

lladolid [5] y en la univeridad de Alcalá, aunque la fundación de este centro revista unas peculiaridades bastante originales [6].

Segunda, ¿se enseñó, de hecho, la Metafísica en dichas universidades españolas, aunque figurara en sus cuadros primitivos de estudios? El mismo interrogante puede hacerse sobre las universidades fundadas anteriormente. Éste es el problema. Indicios, ciertos y seguros, sí tenemos de que la Metafísica, aunque no gozara en la práctica de una cátedra, se enseñaba de una manera o de otra, tanto en las escuelas catedralicias y de los cabildos, como en las universidades a través de los cursos de Artes, en la enseñanza de la lógica y de la filosofía natural, e incluso en las mismas explicaciones teológicas. Prueba de ello son también los comentarios,

D. I. de Góngora en su obra *Fundador magnífico y magnífica fundación*, pp. 128-142. No he podido consultar este escrito; sin embargo, C. M. Ajo y Sáinz de Zúñiga, en la *Historia de las Universidades hispánicas*, vol. II (Ávila, 1958), pp. 64-65, nos lo resume así: «El 11 de julio de 1522, otorgaba en Brenes los estatutos, que serían definitivos; comprendían serie de ciento quince, donde se mandaba obediencia al provincial de los doce colegiales vitalicios y de los ocho decenales; edictos en vacantes para la oposición; jura de los mismos; rezo en el coro; misa mayor; sufragios por él y por los reyes; clases en días lectivos de Filosofía natural, filosofía moral, teología, biblia y casos de conciencia, nombrando lectores el lector y consiliarios; días de conclusiones en ambas facultades; el texto de lógica, P. Hispano, la metafísica como todas ellas, *ad mentem* sancti Thomae o por sus obras; asimismo, otra del Magister Sententiarum y otra de Biblia por N. de Lira; habiendo en la ciudad otras lecciones de ciencias podrían asistir ...».

[5] Cf. F. Fernández, *Estatutos de la universidad de Valladolid*, en «Anales universitarios», núms. 4-46, pp. xci-cliv, cit. por Riesco, p. 206, ver nota 8 de p. 5.

[6] La universidad de Alcalá de Henares, a este respecto, constituye un caso típico y especial. Fundada por el cardenal Cisneros en 1509, no sólo tiene mandado en sus Constituciones, número 35, que exista la cátedra de Metafísica en dicho Estudio, sino que señala incluso que sean dos los regentes de la misma. Sabemos también que desde 1510, sin interrupción, se enseñó de hecho esta disciplina, aunque por un solo catedrático, pero a tenor de un reglamento meticuloso en cuanto al tiempo, materia y duración de las explicaciones. A través de sus Libros de Claustro se puede seguir a lo largo de todo el siglo xvi los catedráticos que la regentaron. Cf. J. Urriza, *La preclara facultad de Artes y Filosofía de la universidad de Alcalá, 1509-1621* (Madrid, 1941). Caso aparte decíamos que constituía esta universidad entre las universidades españolas de entonces. El origen y la marcha de esta gloriosa institución docente contó desde un principio con una organiación y unos medios muy superiores a los de los demás centros docentes de aquella época. Allí, por principio, no faltaba entre las materias que se enseñaban disciplina alguna conocida, ni estaba ausente de esta universidad corriente que circulase por aquellos días, ya fuese el nominalismo o el lulismo. A este espíritu de apertura y universalidad creo que debemos la docencia de la metafísica en la universidad de Alcalá. Mientras que en otras facultades de Artes la enseñanza de la metafísica viene reclamada por la misma filosofía en su afán de reforma y estructuración, en Alcalá, sin embargo, parece obedecer más a un orden e imposición externa. A esto se debe también el hecho de que dicha universidad no se libre tampoco de la crisis que asiste, en la primera mitad del siglo xvi, a todas y cada una de las facultades españolas de Artes.

aunque no muchos, que nos han legado a los libros de la Metafísica de Aristóteles y, las más de las veces, verdaderos problemas metafísicos planteados en otros escritos que, en sí, no tienen nada de metafísica [7].

Cabalgando sobre esta doble observación es como debemos adentrarnos en el siglo XVI español. A excepción de la universidad de Alcalá, podemos decir que en el resto de las universidades españolas no se enseña la Metafísica a principios del siglo XVI. La Filosofía primera hace su aparición a medida que se supera el nominalismo y la llamada filosofía decadente, en la primera mitad del XVI [8].

En este estudio me limito a la universidad de Valencia, pero análoga situación se observa en la mayoría de las universidades españolas. Esto exige seguir paso a paso cada una de las Facultades de Artes a través de sus estatutos para detectar, a medida que se van organizando dichas facultades, desde las primeras apariciones de la Metafísica en la enseñanza universitaria hasta la aparición de la cátedra de Metafísica con plenos derechos, a finales del XVI o primeros del XVII.

[7] Con frecuencia se habla del siglo XVI español como del gran siglo de la Metafísica. Sorprende, empero, constatar que las publicaciones de carácter estrictamente metafísico son escasas de por sí, y no digamos nada si las comparamos con las publicaciones de materias lógicas o de filosofía natural. Tiene, sin embargo, razón este calificativo aplicado a la última parte de la centuria, cuando se publican en España las tres primeras metafísicas sistemáticas: la de Diego Mas, la de Suárez y la de Diego de Zúñiga, así como también son eminentemente metafísicas ciertas obras teológicas del último tercio del siglo.

[8] La Metafísica tenía un carácter privado o semiprivado, como lo da a entender Domingo Báñez en el informe que hizo adjuntar al acta del claustro pleno del 6 de septiembre de 1600: «Pero hay otro camino por donde los hombres se hacen perfectos teólogos... y el camino es, que los que tienen habilidad y son capaces de esta sabiduría, siendo buenos dialécticos y medianos philósophos, por sí mesmos estudian la metafísica de Aristóteles con los commentarios que ay sobre ella, y sin otro maestro la pueden saber muy bien, cuanto más que llevan grandes principios de los praedicamentos que en la Lógica estudiaron, y de la doctrina de los Posteriores. Y allende de esto, el theólogo, en la primera parte de S. Thomás, deprende todo cuanto bueno hay en la Metaphysica de Aristóteles, de ente et passionibus entis, de esse et essentia, de ideis, de angelis, et de prima causa rerum omnium, et gubernatione Universi, y assí tengo por cosa superflua forçar a los discípulos a un cursillo de seis meses de media hora cada día, y es tener en poco la Metaphysica, pensar que por esa vía se a de saber algo de provecho. Trátese de que los regentes de Artes hagan bien su oficio, señalándoles libro y materias que lean y acaben, que ese es el camino para ser buenos teólogos y médicos». Cf. J. RIESCO TERRERO, *La Metafísica en España (siglos XII al XV)*, en «Repertorio de Historia de las Ciencias eclesiásticas en España», vol. IV, p. 207, y V. MUÑOZ DELGADO, *Domingo Báñez y las Súmulas en Salamanca a finales del s. XVI*, en «Estudios» 21 (1965) 3-20.

Así pues, todo el siglo XVI será testigo de una tensión constante, principalmente, entre la corriente nominalista y la filosofía de los reales. Un esfuerzo constante por superar, si no la crisis, sí el movimiento nominalista que domina toda la primera mitad del Siglo de Oro español será la nota dominante de estos años y que tendrá como resultado una segunda mitad del siglo totalmente renovada, con una nueva estructuración de las facultades de Artes en las que será realidad lo que en la fundación y primeras constituciones era sólo un ideal. En este resurgir tendrá cabida la metafísica, no sólo como una reminiscencia del siglo XIII, sino como una exigencia de la misma docencia de las Artes y como algo brotado de la misma entraña de la filosofía.

Estudiar ahora la aparición de la metafísica en la Universidad de Valencia equivaldrá, por tanto, a bucear y rastrear la historia interna de la facultad de Artes valentina a lo largo de todo el complicado siglo XVI, donde no faltan las ya mencionadas luchas entre nominalistas y realistas, así como tampoco entre humanistas y escolásticos, entre aristotélicos y platónicos y entre escolásticos y lulistas. El resultado de todo ello será, como veremos, el triunfo en filosofía del pensamiento aristotélico-tomista con la aparición de la metafísica que dará unidad y sentido a toda la docencia filosófica. Esto no excluye la existencia de otros movimientos con los que coexiste en perfecta armonía.

Para ello dividiremos este trabajo en dos partes, que corresponden a los dos momentos o etapas bien definidas por los que atraviesa la Universidad de Valencia en este siglo. El primero, que calificaremos de época nominalista y decadente, se extiende hasta 1540, y el segundo, caracterizado por un matiz marcadamente aristotélico y tomista, se inicia en 1541 y lo seguiremos hasta 1611. No exagero si califico estos años, no sólo de época auténticamente renovada y renacentista, sino que es el período más glorioso de la Facultad de Artes de Valencia en toda su historia.

I. Las Artes en Valencia desde 1499 hasta 1540

En 1499 se funda, con todos sus derechos, la Universidad de Valencia. Las Constituciones fundacionales, aprobadas para regir

la nueva institución docente, señalan las cátedras que se regentarán en el nuevo Estudio. El estatuto I nos habla de gramática, lógica, filosofía natural, filosofía moral, metafísica y otras artes liberales. El estatuto III completa y confirma el I al decirnos que en el nuevo Estudio no sólo se lea gramática, lógica, filosofía y otras artes liberales, sino que haya también doctores para leer teología, derecho canónico, derecho civil, medicina, cirugía, metafísica, poesía y otras ciencias que querrá y ordenará la dicha ciudad[9].

Ante esta legislación tan precisa, sorprende que las mismas Constituciones, cuando establecen, primero, las cátedras y los catedráticos que han de regentarlas[10], luego, al señalar los honorarios de los catedráticos[11] y, finalmente, cuando determinan el horario a seguir en la cotidiana jornada docente[12] no se dice nada de la metafísica y, en consecuencia, ésta no aparezca entre las materias programadas. Es, en definitiva, la tesis que vengo sosteniendo desde el principio de este trabajo. Efectivamente, la metafísica forma

[9] Cf. los textos de estos Estatutos en la nota 3 de este trabajo.

[10] *Constituciones primitivas de la Universidad de Valencia*, Ms., M. C., 49, 30 de abril 1499, fols. 316-323, Estatuto LII: «Item elegexen de present pera legir en la Cadira de Theologia lo reverent mestre Joan Boix, mestre en S. Theologia. En la Cadira de Dret Canònich, lo reverent mestre Leonart Lopis. En la Cadira del Dret Civil, lo reverent mestre [está en blanco] Miranda. En la Cadira de Medecina o Cirugia, lo reverent mestre Luis Alcanys, mestre en arts e en medecina. E para legir la S. Biblia, lo reverent mestre Joan Bayarri, mestre en Sacra Theologia. E per Mestres principals pera legir de Majors, e fer lo Proverbi Major, mestre Domingo Navarro: e per mestre principal pera legir de Menors e fer lo Proverbi menor mestre Joan de Tristany: e per mestre de legir Lògica mestre Jaume Esteve: e per mestre principal pera legir de Filosofia Moral lo reverent M. Alfonso Arig: e per mestre principal de legir de Filosofia natural lo reverent [*está en blanco*] Oliver: e per mestre principal de legir Poesia e art Oratoria mestre Joan Partheni Italiá. E per Clavaris pera rebre les pecúnies dels studiants mestre [*está en blanco*] Porta e mestre Navarro: e per Porter en [*está en blanco*] criat del spetable Conte de Oliva. Los quals doctors, mestres e cambrers pera fer e legir en general sien elets cascun any, e per temps de un any, ço és dela festa de S. Luch fins l'altra festa de S. Luch».

[11] Las *Constituciones primitivas de la universidad de Valencia*, en los Estatutos XV-XXX, precisan los honorarios que percibirán todos y cada uno de los regentes de las distintas cátedras. Respecto a la Metafísica no se hace referencia alguna. F. Vilanova y Pizcueta, en su *Historia de la Universidad literaria de Valencia*, pp. 27 y 28, al relatarnos los derechos de matriculación de los estudiantes, nos dice «que eran cinco sueldos por alumno, en las clases de Gramática y Poesía, diez en las de Lógica y ambas Filosofías, o sea Física y Metafísica». Sin embargo, estas dos Filosofías, desde las primeras Constituciones, fueron siempre la Física o Filosofía Natural y la Filosofía Moral.

[12] En los Estatutos XXXII-XLV de las mencionadas *Constituciones primitivas* encontramos descrita hora a hora la jornada de clases a seguir en el Estudio General. Tampoco se menciona la Metafísica.

parte de la filosofía, pero no se enseña, de hecho, en las universidades españolas de entonces.

A tenor de estas primeras Constituciones se inician los estudios en la nueva universidad con el curso 1500-1501 [13]. La realidad de este primer paso es de consecuencias decisivas, ya que hasta 1611 no tendrá la universidad valentina nuevas Constituciones.

La organización práctica de la enseñanza filosófica en Valencia obedece al clásico esquema de las Artes liberales con algunos elementos, como la filosofía natural y la filosofía moral, que recuerdan la organización parisiense del siglo XIII. En lógica [14] y en filosofía natural [15] se manda expresamente en las Constituciones se-

[13] Podemos ver esquemáticamente el cuadro de estudios y profesores consignado en las *Constituciones primitivas* y la provisión de cátedras para el curso 1502-1503. El cuadro de materias y profesores de los cursos 1500-1501 y 1501-1502 es similar al que aquí consignamos. Conviene también indicar que este plan de estudios aún sería modificado con la experiencia, aunque momentánea, de un año de nominalismo, como se puede ver en la nota 16. Cf. M. C., 50, 13 de mayo de 1502, fol. 446:

Constituciones	Materias	Provisión de cátedras
Juan Boix	*Teología*	Primera: Juan Boix Segunda: Juan Bayarri
Leonardo Lopis	*Derecho Canónico*	Primera: Leonardo Lopis Segunda: Pedro Alpont
Maestro Miranda	*Derecho Civil*	Primera: Ausias del Bosch Segunda: Damián Andrés
Luis Alcanys	*Medicina o Cirugía*	Primera: Luis Alcanys Segunda: Salvador Abril
Juan Bayarri	*Biblia*	(No existe esta cátedra)
Domingo Navarro	*Mayores y Prov. M.*	Antonio de Losa
Juan Tristany	*Menores y Prov. m.*	Jaime Ramos
M. Oliver	*Filosofía Natural*	Jaime Bardaxi
Jaime Esteve	*Lógica*	Jaime Esteve
Alfonso Arig	*Filosofía Moral*	(Está en blanco)
Juan Partheni	*Poesía y Oratoria*	Francisco Ros
(No existe esta cátedra)	*Partes*	Francisco Ros

En la misma provisión añaden: «Item elegexen al mestre Francés Tristull, mestre en Arts e en Medecina, pera legir la mitat del temps als cirugians e l'altra mitat als apotecaris ab trenta i cinch liures».

[14] *Constituciones primitivas de la universidad de Valencia*, ibidem, Estatuto XXXIII: «Item ordenen: que tocant la sisena hora, toque la campana, e lo mestre o cambrer qui ha de legir de Lògica se pose en lo General, e lixca la liçó de Lògica de Aristòtel».

[15] *Constituciones*..., ibidem, Estatuto XXXVII: «Item ordenen: que sonada la novena hora, sone la campana e lo mestre o cambrer qui ha de legir Filosofía Natural, lixca en lo General sa liçó de Aristòtel».

guir a Aristóteles. Este matiz de orden aristotélico queda, empero, atenuado por las circunstancias en que se desenvuelve la facultad de Artes de Valencia, dominada durante casi toda la primera mitad del siglo XVI por el Nominalismo. Su primera aparición oficial en la ciudad del Turia es en el curso académico 1503-1504 [16], desaparece el curso siguiente [17] para surgir de nuevo en el de 1514-1515 [18], prolongándose oficialmente hasta el curso 1525-1526 inclusive [19]. A pesar de esta efímera y momentánea aparición del Nominalismo en la universidad de Valencia, como decíamos antes, casi toda la primera mitad del siglo está dominada por esta corriente filosófica, llegando a su punto álgido en el curso 1540-1541.

El día 16 de octubre de 1540 se hacen nuevos Estatutos para los catedráticos de Artes. La simple lectura basta para comprender el espíritu de los mismos en la línea nominalista:

Item, que de huy avant lo regent de Súmules no puga legir en lo any de Súmules sinó los termes y lo primer Tratat y les Suposicions y los Exponibles, y si li sobra temps que haja de tornar lo passat; e si lo

[16] El 8 de julio de 1503, cf. M. C., 51, fol. 130 v., se nombran los catedráticos de Artes para el curso 1503-1504 en estos términos: «Item en Lògica pera les Súmules del Jordi en via nominals mestre Joan Sanchis. Item pera les questions de Lògica en via matexa mestre Martí Ximénez. Item pera les Súmules de Tartaret en via de scot mestre Sala. Item pera la Física en mateix mestre Carbonell».

[17] El 21 de octubre de 1504, M. C., 52, fol. 334, nombran nuevos catedráticos y revocan los Estatutos concedidos a los profesores de Artes el 2 de junio de 1503, en virtud de los cuales había tenido acceso el nominalismo a la universidad de Valencia.

[18] En los libros *Manuals de Consells* falta el tomo 55, correspondiente a los años 1511-1514. Esta laguna ha sido suplida por los correspondientes *Querns de Provisions*, que no sigue este volumen año a año y día a día. En el folio 80 encontré, sin embargo, la provisión de cátedras para el curso 1512-1513, donde no se aprecia síntoma alguno de nominalismo. En dicho volumen falta, empero, la provisión relativa al curso 1514-1515. En el volumen 56 de los *Manuals* correspondiente a 1514-1516, el 26 de agosto de 1514, nombran a Miguel Carenes catedrático de Teología Nominal. La provisión dice así: «Elegexen per una càthedra de theologia per via de nominals al reverent mestre Miquel de Carenes, absent axí com si fos present, ab salari de vint y cinch lliures», ibidem, fol. 64. El día 15 de noviembre de 1514 nombran a Martín Eximénez sustituto del maestro Sisternes en la cátedra de Filosofía Natural en vía nominal. Ésta es el acta de su nombramiento: «Elegexen en loch del mestre [*en blanco*] Sisternes en la cadira de Filosofia Natural per via de nominals... al reverent mestre Martí Eximénez mestre en Arts, present y ab moltes otres ab salari de XXV lliures», ibidem, fol. 111 v. Estas dos provisiones nos muestran que en el curso 1514-1515 ya estaba de nuevo el nominalismo oficialmente en la universidad de Valencia.

[19] A partir del curso 1525-1526 no vuelve a aparecer en la provisión de cátedras el término «nominal». Al nombrar catedráticos de Artes señalan simplemente regentes para la primera o segunda cátedra. Sabemos, por otra parte, que hasta 1540 la enseñanza de las Artes en Valencia es prácticamente nominal.

contrari farà, perda lo salari de les vint i cinch liures. Item, provehexen e ordenen que lo regent de la Lògica no puga legir sinó los Predicables y Predicaments y Silogismes y Posteriors y Obligacions y Insolubles; y si li sobra temps, que hatja de repetir lo pasat. Item, que lo regent dela Philosophia hatja de legir los huit libres de Philosophia e los Naturales; y si li sobrara temps, que hatja de repetir lo passat. Item, que lo regent de Lògica hatja de legir los diumenges y festes la Philosophia moral, és a saber los deu libres de Ethiques[20].

Un reflejo de este espíritu lo tenemos en las obras publicadas durante estos años en Valencia[21]. La primera es la del maestro Juan Rius de Boix, *Tractatus conceptuum et signorum, perutilis et introductorius ad nominalium logicorum doctrina*, publicado en los talleres de Juan Jofre en 1493, son 76 folios en cuarto. El escrito del maestro Boix, aunque publicado en las postrimerías del siglo xv, lo incluyo entre las publicaciones de este período, ya que debió de ser el texto que seguía en las enseñanzas de lógica Jaime Esteve, profesor de la misma asignatura en la universidad desde el inicio de ésta hasta el curso 1512-1513 inclusive[22]. Esta obra del maestro Boix no sólo se desarrolla dentro de la línea de los clásicos autores nominalistas como Pedro de Aylli y Guillermo de Ockham y la célebre doctrina de los *modos*, sino que su propio autor, en el colofón de la misma, confiesa su filiación parisina «omnia submitto correctioni magistrorum artium Almae Universitatis Pariensis».

[20] M. C., 71, 16 de octubre 1540.

[21] Me circunscribo sólo a las obras estrictamente filosóficas, excluyendo incluso los escritos de la escuela lulista que se mantienen, durante todo el siglo XVI, al margen de la universidad valentina.

[22] Jaime Esteve figura ya como catedrático de Lógica en las primeras Constituciones de la universidad de Valencia en 1499 (cf. nota núm. 3). El día 4 de junio de 1500 se ratifica su nombramiento para el curso 1500-1501 (cf. M. C., 50, fol. 446), y continuará enseñando esta asignatura por lo menos hasta el curso 1512-1513 inclusive, como se puede ver en M. C., 55, 28 de mayo de 1512, fol. 80. Digo por lo menos porque no he podido localizar ni en los *Manuals* ni en los *Querns* la provisión de cátedras del curso 1512-1513 y sólo en parte la del curso 1514-1515. En toda esta serie de años, sólo el curso 1503-1504 dejó de enseñar la Lógica (cf. nota núm. 16). Antes de regentar esta cátedra en la universidad valentina, el maestro Jaime Esteve ocupaba ya la docencia de esta asignatura en las Escuelas de Valencia. José E. Serrano y Morales, en su *Reseña histórica en forma de diccionario de las imprentas que han existido en Valencia*, hace constar que el 13 de noviembre de 1493, Jaime Esteve, maestro de las Escuelas de Valencia, convino con el Dr. Albert la impresión de un volumen titulado *Lògica de mestre Boix*, con la condición de que después de estampada, había de cederle Albert 60 ejemplares, a razón de cuatro sueldos cada uno. Ésta es, sin duda, la obra a la que nos estamos refiriendo y que probablemente era el texto que Jaime Esteve explicaba también en la cátedra de Lógica de la universidad de Valencia.

El año 1513, en los mismos talleres de Juan Jofre de Valencia, el maestro y profesor de Artes Juan Aznar [23] publica otra obra, *Termini secundum viam realium*; son 25 folios en cuarto. Esta obra del maestro Aznar, aun siendo como es una réplica a la obra de Boix, nos revela cómo los temas y orientación en Artes, incluso entre los autores de la filosofía real, entre los cuales se sitúa Aznar, llegan a ser los predilectos de los nominalistas.

En esta misma línea tenemos tres publicaciones del maestro Juan de Celaya, siendo rector de la universidad: *Expositio magistri Ioannis a Celaya valentini doctoris Pariensisis, In primum tractatum summularum Petri Hispani imperrime atque diligentissime ab eodem suae integritati restituta.* Valentiae, Ioannes Joffredus, 1528, en folio [24]. La segunda de las obras de Celaya impresas en Valencia, en los mismos talleres de Juan Jofre, es *Dialecticae Introductiones Magistri Ioannis Celaia cum nonnullis Magistri Ioannis Riveiro sui discipuli additionibus*, en 4.°, comprende 28 folios [25]. El mismo año 1528 y en los mismos talleres publica su *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis cum quaestionibus eiusdem secundum viam triplicem beati Thomae, realium et nominalium.* Integran la obra 31 folios [26].

Se cierra este período con la publicación de Pedro Oleza *Summa totius dialecticae et Medicinae,* Valentiae, 1536.

II. La facultad de Artes desde 1541 hasta 1611

Es en este lapso de tiempo cuando la Metafísica hace su aparición en los planes de estudio de la Universidad de Valencia. No

[23] El maestro Juan Aznar sólo enseñó en la universidad de Valencia un año, durante el curso 1523-1524. El día 2 de mayo aparece su designación para regentar esta cátedra; cf. M. C., 79, fol. 786: «Item elegexen en la cadira de Philosophia en via dels reals a mestre [*en blanco*] Aznar.

[24] Al final de este escrito leemos que se terminó de imprimir en enero de 1529. Esta obra de Celaya se había impreso en París en 1525, en los talleres de Clauso Brunello. Al principio de la obra leemos: «Ex privilegio dominorum Iuratorum ne quis alius in hoc regno valentino intra trienium aut excudat aut vendat».

[25] De esta obra se hicieron ediciones en París los años 1521 y 1527 y en Caen en 1527.

[26] Se hicieron ediciones de este escrito en París los años 1516, 1520 y 1527. Palau aún añade otras dos ediciones, una en 1502, que resulta imposible, y otra en 1517, que parece ser la misma del año 1516.

procede, sin embargo, ni basta con señalar escuetamente las fechas en que esto ocurre aunque se avalen con documentos fehacientes, pues no reflejaríamos con ello lo acaecido en el Estudio valentino a lo largo de estos años, ni nos permitiría apreciar en su justo valor lo que esto significa para la facultad de Artes de Valencia. Señalaré, aunque someramente, el cambio operado en la facultad de Artes en el paso de la primera a la segunda mitad de siglo y el reflejo de este hecho en las publicaciones filosóficas realizadas en Valencia durante este período.

a) *Período de transición y renacimiento*

Hemos visto cómo la universidad de Valencia vive durante casi toda la primera mitad del XVI bajo el signo nominalista [27]. Sería injusto, sin embargo, no señalar y apreciar los valores verdaderamente positivos que observamos en el Estudio General durante la primera parte de esta centuria, principalmente desde que Celaya asumió el rectorado perpetuo de la universidad [28]. Es cierto que no fue Celaya quien desterró el nominalismo de Valencia, pero sí contribuyó eficazmente a ello, aunque en su prolongada estancia en la ciudad del Turia continuara siendo personalmente tan nominalista como lo había sido antes en París [29]. Esquemáticamente consignaremos algunas de las mejoras logradas en el Estudio General durante su largo período de gobierno:

Primero: Con el peculiar eclecticismo que le caracteriza y se aprecia en todos sus escritos, llega Celaya a crear un ambiente propicio para la reforma. Desde que asume la responsabilidad sobre la universidad desaparece de ella la lucha enconada entre autores nominalistas y realistas. Desde el curso 1526-1527 dejan de existir oficialmente las cátedras nominales y reales, aunque en el fondo continúen autores de una y otra tendencia en la facultad de Artes. Desde él los dos cursos simultáneos de Artes se llama-

[27] Preparo en estos momentos un trabajo sobre el Nominalismo en la universidad de Valencia. Baste hoy este mero avance sobre esta corriente del pensamiento, que en Valencia revistió aspectos de verdadero interés.

[28] Juan Lorenzo Celaya fue nombrado rector perpetuo de la universidad de Valencia el 3 de octubre de 1525 (cf. M. C., 61, fol. 358).

[29] Basta, en confirmación de ello, revisar sus comentarios a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo, que son los apuntes de sus clases de Teología en la universidad de Valencia.

rán escuetamente curso primero y curso segundo. Estas categorías de primero y de segundo son sólo de orden, pues lo mismo regentan autores de una tendencia como de la otra, unas cétedras que otras.

Segundo: Durante el rectorado de Celaya la facultad de Artes adquiere un vigor e impulso considerable. La disciplina y el orden constituyen una de las mejoras que repercutirán sensiblemente en la marcha del estudio. Desde entonces se regula, mediante examen, el paso de los estudiantes de Gramática al estudio de Lógica [30]. A los profesores se les controla su asistencia a clase y se les exige un mínimo de alumnos en sus lecciones [31]. Los cursos de Artes se estructuran de tal modo que el mismo profesor continuará con los mismos alumnos durante los tres años que integran el estudio de las mismas. El profesor, pues, que enseña Súmulas el primer año, seguirá con los mismos alumnos en Lógica el curso siguiente, y en el tercer año les enseñará la Filosofía natural, garantizando así una continuidad en la formación de los estudiantes [32]. Nadie podrá ser profesor de Artes en el Estudio hasta que hayan pasado tres años desde que terminó el estudio de las mismas, debiendo ser Maestros en Artes los que regenten dichas cátedras [33]. Fue también durante su restorado cuando se comenzó

[30] M. C., 71, 16 octubre 1540: «Item que se hajen de examinar los gramàtichs per los examinadors elegits per lo Vicecanceller y per lo Rector ans que ixquem a ohir les Arts». La misma ordenación se repite el 14 de agosto de 1551 (confrontar M. C., 77).

[31] M. C., 64, 7 de octubre 1530: «Joan Gostati vedell del dit Studi General presta sagrament en poder dels dits magn. Jurats de apuntar cascun dia los catedràtichs que no legiran les hores ordinàries en lo dit Studi general de la present ciutat e fer relació cascun disapte al scriva dels magn. Jurats així dels que haurà apuntat con dels que no tindran complit número de hoyents a pena de ser marcat en doblada cantitat de la que deurà ésser marcat lo cathedràtic que no legirà per cascun dia que faltarà».

[32] M. C., 65, 22 de diciembre 1532: «Item, que ninguns lectors de Súmules així cathedrals com no cathedrals no puguen començar a legir ses lixons sinó del dia primer de setembre en avant ab pena de perdre lo salari lo qui serà cathedrat e lo qui no serà cathedrat a pena de vint y cinch liures; y que lo lector o cathedrat qui aurà començat lo curs haja de continuar e acabar aquell sots la dita pena; y que les càthedres del dit curs nos puixen donar a altre sino als mateixos cathedrats, qui auran començat en esta forma, ço és: que lo que aurà començat a legir de Súmules, lo any aprés haja de tenir e legir la càthedra de questions, e lo any aprés haja de legir la de Filosofia».

[33] M. C., 71, 16 de octubre 1540: «Item, que ningú puga regentar, que no hajen pasat tres anys desde que aurà hoit lo curs de Arts, y que sia mestre en Arts de Universitat».

a exigir a los estudiantes de medicina que, antes del comienzo de estos estudios, hubieran cursado las Artes [34].

Tercero: Siendo él aún rector es cuando se inicia, unido a todas estas mejoras en la Facultad de Artes, un abandono progresivo del Nominalismo.

Esta reforma y afianzamiento en la doctrina de Aristóteles y santo Tomás, que aparece en los profesores de Artes de la segunda mitad del XVI, ¿cómo la podemos conectar con la tradición nominalista anterior? No olvidemos que una de las peculiaridades de los autores nominales es su independencia, lanzándose a la búsqueda de la verdad a tenor de su talante, sin uncirse nunca a un autor determinado [35].

Al aproximarnos a la mitad del siglo se experimenta un sensible cambio en la Universidad de Valencia. Aunque parece que se efectúa inadvertidamente, hay ciertos síntomas que delatan un viraje considerable en la marcha del Estudio General. Ésta se inicia con una vuelta al verdadero Aristóteles en sus textos originales, utilizando incluso los comentaristas griegos y latinos. Así vemos aparecer en Valencia, entre los años 1547 y 1555, una serie de obras del Estagirita.

El año 1547 se publica en Valencia *Aristotelis Methaphysicorum libri XII, Joanne Argyropylo Byzantino interprete,* 147 folios en 8.º. En 1553 sale a luz pública la traducción de la *Isagoge* de Porfirio y el *Organon* de Aristóteles: *Ioachimi Perionii in Porphyrii institutiones et in universum Aristotelis Organum versio. Cui accessit Anonymi compendium de syllogismis e graeco sermone in latinum conversum, interprete Pet. Ioan. Nunnesio Valentino,* Valentiae, Ioannes Mey, 205 pp. En 1554 se imprime en Valencia *Aristotelis Topicorum, libri VIII, J. Perionio Interprete.* El mismo año 1554 aparece la traducción de Aristóteles: *De reprehensionibus sophistarum liber unus Nicolao Grouchio interprete.* También

[34] M. C., 71, 16 de octubre 1540.

[35] Así se expresa Antonio Coronel en su obra *In posteriora Aristotelis,* Lyon, 1528, fol. 40: «Ego autem non voco nominales dicentes res non subiici nec praedicari, nec in praedicamento poni, nec obiectum esse adaequatum potentiae, nec quantitatem a quanto distingui, nec a suis partibus totum, nec ab absoluto relationem, nec passionem a suo subiecto, neque intentionis a conceptibus, sed illi veri sunt nominales qui veritatem tantum inquirunt et suas opiniones modo intelligibiliter declarant... nescio qua abusione vocati sunt ockhamistae quasi Guillermi Ockham sequaces... Nominales neminem sequuntur praeter veritatem».

en 1555 se publica: *Meteorologicorum libri quatuor, Ioaquimo Perionio interprete, per Nicolaum Grouchium correcti et emmendati,* Valentiae, Antonio Sanahuja, 212 fols. en 8.º. El año anterior 1554 salió a luz pública, también en Valencia, la obra *Problematum Aristotelis sectiones duae,* Valentiae, Ioannes Mey, 192 fols., en 4.º. Este volumen contiene dos escritos. El primero es: *Quadraginta problematum Alexandri Aphrodisei libri duo, Theodoro Gaza interprete,* comprende desde el folio 1 al 183 v. El segundo escrito es la obra de Juan Núñez: *Plutarchi Chaeronei causae naturales conversae a Petro Ioa. Nunnesio valentino,* y comprende los folios 184-192 v.

Al lado de esta vuelta a Aristóteles surge también un movimiento humanista de extraordinarias dimensiones, que no sólo coexiste con el aristotelismo que acabo de señalar, sino que conviven en perfecta armonía. Un ejemplo de ello lo tenemos en Pedro Juan Núñez, que sabe armonizar a Aristóteles, Cicerón y Talón, aunque por encima de todos coloca al Peripato.

Señalar las causas de este renacimiento excede los límites de este trabajo, aunque someramente podemos señalar las cuatro figuras claves que jalonan la historia de esta reforma: Pedro Juan Monzó, Pedro Juan Núñez, Juan Bautista Monllor y Diego Mas.

PEDRO JUAN MONZÓ [36], catedrático de Artes, de Matemáticas, de Sagrada Escritura y rector del Estudio General, es pieza fundamental en la Universidad de Valencia [37]. Al sustituirse en Valen-

[36] El 23 de mayo de 1545 nombran al valenciano Pedro Juan Monzó catedrático de Súmulas para el curso 1545-1546 (cf. M. C., 73). Figura entre los regentes del Estudio General hasta el curso 1550-1551. A partir de este curso, don Juan III de Portugal, con el fin de acreditar la universidad de Coimbra, de la que era fundador, se llevó a Pedro Monzó como catedrático de Artes. El año 1559 está de nuevo en Valencia, así el 10 de mayo de 1559 es nombrado regente de la primera cátedra de Súmulas para el curso 1559-1560 (cf. M. C., 83). Regentará esta cátedra también el curso 1560-1561 y 1561-1562. El curso 1562-1563 comienza a enseñar Matemáticas, así lo vemos en la provisión de cátedras del 14 de mayo de 1562 (cf. M. C., 86). El curso 1574-1575 comienza a enseñar Nuevo Testamento (cf. M. C., 98, 28 de mayo 1574, regentando esta cátedra hasta el curso 1588-1589 (cf. M. C., 112, 2 de junio 1588).

[37] Lo que este valenciano significó para el Estudio General nos lo dice su discípulo, el célebre agustino Miguel B. Salón, al afirmar que con tener por maestro a Pedro Juan Monzó le bastaría a la universidad de Valencia para no envidiar a las más célebres universidades españolas la gloria que a éstas pudieran darles sus más renombrados profesores. Citado por M. SOLANA, *Historia de la Filosofía española. Época del Renacimiento,* vol. II (Madrid, 1941), p. 233.

cia, el 18 de agosto de 1541, los temas de Summulas por el estudio de Aristóteles [38], Monzó será quien oriente definitivamente el estudio de Artes. Frente a la *lógica sermocinal* coloca su *Epitome trium diserendi artis instrumentorum deffinitionis, divisionis et argumentationis,* publicado en Valencia en 1559. El impacto que produce este escrito de Monzó es de tales consecuencias que el año 1611, en las nuevas Constituciones del Estudio, aún se ordena a los maestros de Lógica «que tracten de méthodo conforme lo traten lo Doctor Pere Monçó en lo seu compendi, y mestre Pere Joan Nuñes en les sues institucions Dialèctiques» [39]. Él es también el que señala la pauta en el estudio de la Isagoge de Porfirio y de todo el *Organum* de Aristóteles en su obra *Enarrationes totius artis dialecticae,* publicada en 1559 y 1569, esclareciendo también las interferencias entre la Lógica y las Matemáticas en su tratado *Elementa Arithmeticae, ac Geometriae ad disciplinas omnes*, publicado en 1559, señalando cómo las Matemáticas deben preceder a la Lógica. Unido a este espíritu aristotélico convergen en Monzó unas cualidades de humanista que, aunque prescinde de todo el bagaje nominalista relativo a términos y gramática, Javier Campilla con razón pudo escribir de él: «Il metodo, la perspicuità, l'eleganza con cui è scritta quest'opera (*Enarrationes totius artis dialecticae*), manifestano che merita l'Autore di esser annoverato fra et piú colti filosofi del seculo XVI» [40].

PEDRO JUAN NÚÑEZ [41], hombre polifacético, logró sobresalir lo mismo en el campo de la Filosofía que en la Retórica y Lenguas

[38] M. C., 71: «Item en loch de la primera càtedra de Súmules lo test de Aristòtil, a mestre [*en blanco*] Ferruses ab salari de vint y cinch liures».

[39] *Constitucions del Estudi General de la insigne ciutat de València* (Valencia, 1611), p. 21.

[40] J. LAMPILLAS, *Saggio storico apologetico della lectteratura spagnola,* vol. II (Génova, 1779), p. 202.

[41] Pedro Juan Núñez regentó un curso completo de Artes, es decir, tres años, en la universidad de Valencia. El 12 de mayo de 1553 le nombran catedrático para el curso 1553-1554. En la provisión de cátedras del 26 de mayo de 1563 de nuevo encontramos a Núñez vinculado a la universidad levantina. Con esta fecha le nombran catedrático de Oratoria (cf. M. C., 87). Sólo aparece entre los catedráticos este curso. El 15 de abril de 1581 leemos en M. C., 105: «Atexa la rara habilitat y suficiència de mestre Pere Joan Nuñes mestre en Arts, elegexen e nomenen ad aquell pera legir la càthedra de Oratòria ab salari de doscentes liures cascun any per lo gran benefici que entenen ha de redundar de que aquell lixca en la present universitat del Studi General». Regentó esta cátedra hasta el curso 1583-1584 inclusive.

Clásicas. Su pericia en estas materias ha hecho que se olvide un tanto su labor en el campo de la Metodología, que al estudiar esta época de transición y reforma adquiere un relieve extraordinario. En esta última faceta quiero insistir ahora.

La mayor parte de los escritos metodológicos de Núñez quedaron manuscritos o se publicaron después de su muerte. Un breve repaso sobre éstos es suficiente para calibrar la eficaz influencia que su autor tuvo que ejercer durante su docencia en la escuela valentina.

Comenzaré recordando su breve tratado *De Methodo P. I. N.*, que se conserva inédito en la Biblioteca Nacional de Madrid. *De Studio Philosophico, seu de recte conficiendo curriculo Peripateticae Philosophiae, deque docentis ac discentis officio concilium*, Barcinone, 1594, en 8.º; 2.ª edición, Lugduni Batavorum, 1621, en 8.º; 3.ª edición, Leiden, 1621. *Avisos para estudiar las Artes en particular P. I. N. Nunnesii* se conserva manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid. *Ratio Studii Theologici P. I. Nunnesii* se conserva inédito también en la Biblioteca Nacional. Finalmente, cierro esta lista de escritos metodológicos de Núñez con su obra: *De Causis obscuritatis Aristotelis*, publicado en Valencia, 1554; 2.ª edición en Francfort, en 1591, y en Lausanne, en 1776, la 3.ª.

Con frecuencia se cita a Núñez como uno de los autores que más contribuyó a la renovación aristotélica del XVI, incluso se le coloca entre los traductores del Estagirita. En esta línea tenemos que señalar su valiosa obra *Paraphrasis et scholiorum in duos Analyticorum Aristotelis a graeco sermone in latinum conversum*, Valentiae, Petrus a Huete, 1569, en 4.º. Él tradujo también al latín la *Vita Aristotelis Peripateticorum Principis*, Lugduni Batavorum, apud Ioannem Diephorst en 1621. Comprende este escrito la vida de Aristóteles en griego de Ammonio y la traducción latina de la misma, efectuada por él, junto con la traducción de otra vida de Aristóteles tomada de un códice inédito, a la que añadió comentarios y notas que hacen de este escrito una obra mucho más perfecta que la que le sirvió de base. Como traductor vertió también del griego al latín esta obra: *Plutarci Chaeronei causae naturales conversae a Petro Ioan. Nunnesio valentino*, publicada en Valencia por Juan Mey el año 1554, junto con la traducción de Teodoro Gaza: *Quadraginta problematum Alexandri*

Aphrodisei libri duo, en un solo volumen, con el título *Problematum Aristotelis sectiones duae.*

Los estudios y publicaciones de Núñez sobre la Gramática griega y latina contribuyeron tan eficazmente como su afán metodológico y renovador a fomentar una línea auténticamente aristotélica en Valencia. Aunque a veces Núñez haya sido considerado más platónico que aristotélico, basta leer sus escritos, incluso los retóricos, para apreciar su filiación y aprecio al Estagirita. Conviene, empero, indicar que esta filiación al Peripato dista mucho de ser como la de aquellos autores que todo lo juraban «in verba Magistri». El propio Núñez no duda en confesar: «Aristotelem hominem esse agnoscere, qui errare scire et posset» [42]. Admira y sigue las traducciones de Aristóteles hechas por Perión y en algunas interviene. Probablemente contribuyó a que se publicaran estas traducciones en Valencia, pues salen a luz pública durante los años que regentaba él la cátedra de Artes en la universidad.

JUAN BAUTISTA MONLLOR [43] significa en esta línea ascendente de reforma un paso considerable sobre Pedro Juan Núñez. La tónica general que observamos en los autores valencianos de la segunda mitad del XVI no es de descanso y solaz en la posesión y mera repetición de la doctrina aristotélica. No se trata sólo de poseer los textos de las obras de Aristóteles, sino que se inicia una revisión de los mismos y se fomentan las traducciones directas del griego.

Monllor, en el prólogo al lector de su obra *Paraphrasis et Scholia in duos libros priorum Analyticorum Aristotelis,* hace un análisis crítico de las traducciones hechas de Aristóteles. Las antiguas de Boecio y Argyropulo, aunque bastante fieles, son rudas y, añade, por esto se las ha desterrado de la universidad de Valencia «Ubi maxime viget, semperque vigebit elegantia latini sermonis» [44].

[42] P. J. NÚÑEZ, *De optimo genere explanandi Aristotelis,* en la edición *De Aristotelis doctrina tres trium insignium valentinorum* (Francofurti, 1591), p. 85.

[43] Comienza su enseñanza en la universidad de Valencia como profesor de Súmulas el curso 1561-1562. El día 22 de mayo, en M. C., 85, encontramos esta provisión: «Item en la primera càthedra de Súmules a mestre Joan Batiste Monllor ab salari de XXV liures». Regentará Artes en la universidad de Valencia hasta el curso 1569-1570 inclusive.

[44] J. B. MONLLOR, *Paraphrasis et scholia in duos priorum Analyticorum Aristotelis* (Valencia, 1569), p. 5.

Otras traducciones más recientes, sigue Monllor, aunque su traducción latina es más esmerada y correcta, son menos fieles al texto original griego, como ocurre con las versiones de Perión que, más preocupado de escribir el latín elegante que el interpretar rectamente a Aristóteles, resulta falsa en varios pasajes. En la traducción de los Analíticos de Fermín Durio es frecuente encontrar expresado en latín de varios modos lo que Aristóteles dice en griego con uno sólo. Ante este hecho concreto, de no encontrar una versión latina de los Analíticos que le satisfaciera, se decidió el mismo Monllor a hacer una traducción directa, a la que añadió sus paráfrasis y escolios. Él mismo nos dice lo que es su obra: «In primis curavi, ut sententiam Aristotelis fideliter et perspicue redderem, quaesitis ad eam rem verbis propriis et ex arte accommodatis» [45]. No podemos hablar de un servilismo a Aristóteles. Monllor, como todos los grandes maestros valencianos, es un acérrimo defensor de la libertad de cualquier pensador y filósofo. La libertad en lo opinable debe definir y distinguir al verdadero filósofo. El prefacio de su escrito *De Universis copiosa Disputatio* y la *Oratio de utilitate analyseos seu de ratiotinationis Aristoteleae* son una auténtica y valiente defensa de la libertad de criterio en Filosofía, pero precisa bien: «Debe igitur liberum esse Philosophi judicium, sed ita liberum, ut maturum et solidum simul existat» [46]. A pesar de este criterio amplio y de este espíritu libre que debe acompañar al pensador, nos dice respecto a Aristóteles: «Si quaestio oriatur de rebus et causis reconditae Philosophiae tam divinae quam humanae, aut de disserendi ratione et de disputandi methodo, Aristotelem consulam prae aliis, quem scio in his primas tenuisse» [47].

DIEGO MAS [48] significa el punto álgido de este movimiento de

[45] J. B. MONLLOR, ibidem, p. 5.

[46] J. B. MONLLOR, *De universis copiosa Disputatio*, editado en *Paraphrasis et Scholia...*, ibidem, p. 489.

[47] J. B. MONLLOR, ibidem, p. 487.

[48] Comenzó a enseñar Artes en la universidad de Valencia el curso 1581-1582 (cf. M. C., 105, 12 de mayo 1581: «Item en la primera càthedra de Súmules al frare Diego Mas ab salari de vint y cinch liures»). El 27 de mayo de 1583 es nombrado de nuevo catedrático para otros tres cursos de Artes (cf. M. C., 107: «Item en la primera càthedra de Súmules al mestre fray Diego Mas, mestre en Arts del Orde de Predicadors»). El 12 de mayo de 1589 es designado catedrático de Teología, para la cátedra segunda de santo Tomás (cf. M. C., 113), que la regentará hasta su muerte, acaecida el 6 de julio de 1611.

reforma. Con él la estructuración de las Artes alcanza definitivamente su plenitud. Su primera publicación es su *Methaphysica Disputatio,* aparecida en Valencia en 1587. Se trata de la primera Metafísica sistemática que conocemos. Aquí está la clave que explica la actitud filosófica del maestro Mas. Una vez desligada así la Metafísica de los meros comentarios de los XII Libros de La Metafísica aristotélica, se constituirá como auténtica ciencia autónoma y se podrá instalar en el plan de estudios filosóficos como la ciencia rectora de las demás disciplinas.

En sus restantes obras filosóficas, todas ellas dentro del género de comentarios, va elaborando las distintas partes de la Filosofía. En estos escritos sobresale, al lado del espíritu crítico, el afán predominantemente constructivo. No se contenta con simples comentarios a Aristóteles, sino que en ellas vuelve a las fuentes. Analiza el texto del filósofo. Replantea los problemas y los enriquece con las nuevas aportaciones de la posteridad. En su tratado de *Metafísica* nos señala el cambio de método en la exposición de esta ciencia, abandonando los simples comentarios a Aristóteles [49]. En esta misma obra advierte a sus lectores que no encontrarán en ella las doctrinas nominalistas relativas a la analogía, hasta entonces bastante comunes en la universidad de Valencia [50]. La segunda de sus obras filosóficas son sus *Commentaria in Porphyrium et in universam Aristotelis Logicam,* publicada en Valencia los años 1592 y 1594. En este escrito declara guerra a muerte al espíritu decadente, ridiculizando la postura de aquellos maestros eternamente satisfechos de la tradición. «Váyanse, les dirá, los que envidiando los trabajos de los que le siguieron, dicen a voz en grito que Aristóteles todo lo halló, todo lo enseñó y transmitió a la posteridad y que nada, sin falta, es posible añadirle. Por cierto que estos tales se esfuerzan en cerrar todo el camino en la investigación de la verdad. Se empeñan en esclavizar el ingenio del hombre, apto para conocer casi infinitas cosas. Más aún, acusan a la naturaleza de gastada y estéril después de haber dado a Aristóteles, como si no le fuera posible sacar otro Aristóteles u otro

[49]. D. MAS, *Metaphysica Disputatio* (Valencia, 1587), 8 a.
[50] D. MAS, ibidem, 9 b.
[51] D. MAS, *Commentaria in Porphyrium et in universam Aristotelis logicam,* vol. I (Valencia, 1592), 6 b.

mayor que él»[51]. Sorprende en un tiempo como el suyo la audacia con que reivindica el valor de la razón, y la fe en el progreso.

Contra los maestros de visión unilateral, que se limitaban a la simple exposición literal del Filósofo de Estagira, nos sorprenden sus palabras. «No creo, nos dice, que baste para una cumplida y absoluta manera de filosofar el limitarse únicamente a la exposición de Aristóteles sin ampliarle con nuevas cuestiones. Ciertamente han sido investigadas muchas cosas por los filósofos posteriores y sobreañadidas muchas observaciones y dificultades, con las cuales de tal modo se enriqueció la filosofía, que parece haber llegado al colmo de la perfección. Con tan buena fortuna han filosofado muchos después de Aristóteles, que si él volviera en nuestros días, confesaría que, si no había sido superado, por lo menos había sido igualado por muchos[52]. Esto no quiere decir que no aprecie y estime a Aristóteles en su justo valor. Aristóteles es para Diego Mas algo insustituible en Filosofía, y apartarse de él es exponerse a la duda y al fracaso[53].

Frente al método fácil de soslayar los problemas, su postura es abiertamente contraria. Para la solución de los problemas que planteo, nos dice, bien sabe el Señor a cuán penosa y asidua lectura de dialécticos y metafísicos me he sujetado. Examiné las escuelas de casi todos. Aristóteles, para cuya interpretación no he olvidado a los gravísimos autores griegos,latinos y árabes, que lo han comentado. He leído a los tomistas y escotistas, a Averroes y a Avicena, e innumerables modernos que sería innecesario y hasta fastidioso enumerarlos[54].

En la tercera de sus obras, *Commentaria in universam Philosophiam Aristotelis,* publicada en Valencia en 1599, volverá de nuevo a la carga contra las dos objeciones principales que le formulan. En la primera califican sus obras de superfluas, pues cuanto se puede escribiry decir en materias filosóficas, ya está todo hecho, por tanto ¿para qué perder el tiempo escribiendo voluminosas obras sobre estas materias? En la segunda objeción, le critican el modo de proceder por cuestiones en la elaboración de sus obras. Muchas

[52] D. MAS, ibidem, 6 a - 6 b.
[53] D. MAS, ibidem, 7 a - 7 b.
[54] D. MAS, ibidem, 7 b - 8 a.

veces le dicen de este modo se olvida el pensamiento de Aristóteles y se pierde el tiempo con simples quimeras mentales. De ahí la utilidad del comentario literal para exponer el pensamiento del Estagirita, pues de este modo tendremos siempre la certeza de estar en posesión de la verdad [55]. Ciertamente, no podían ser otras las críticas que hicieran de sus obras aquellos espíritus decadentes, a los cuales había criticado duramente el maestro Mas en el prólogo de su Lógica, ridiculizando su postura. Existe un auténtico paralelismo entre estas críticas y la descripción que de ellos hace Diego Mas.

He señalado las cuatro figuras que considero claves en el movimiento renovador de Valencia. Sería injusto, sin embargo, no recordar el florecimiento extraordinario de pensadores relevantes que definen y explican totalmente el esplendor de la facultad de Artes de Valencia, muy superior al que observamos en las facultades de Artes de Salamanca y Alcalá en el siglo XVI. Baste citar entre los profesores de Valencia en esta segunda mitad de siglo a Miguel Juan Burgos, Juan Antonio Andreu, Jaime Ferruz, Gregorio Arcís, Pedro Monzó, Juan Bautista Monllor, Pedro Juan Núñez, Miguel Juan Luviela, Juan Joaquín Molina, Francisco Loscos de Jérica, Bartolomé Pascual, Pedro Gil, Juan Lorenzo Palmireno, Vicente Montañés, Miguel Salón, Tomás Antonio Martorell, Blas Verdú de Sanz, Diego Mas, etc., que hacen que la facultad de Artes adquiera un vigor extraordinario. Prueba de esta madurez será la temprana aparición de la Metafísica en la universidad valentina.

Exponente también de este renacimiento filosófico son las numerosas y valiosas obras publicadas en Valencia desde 1550 hasta 1611, en su inmensa mayoría de valencianos y catedráticos de la universidad [56].

[55] D. MAS, *Commentaria in universam Aristotelis Philosophiam*, vol. I (Valencia, 1599), 5 b - 8 a.

[56] Reduzco este elenco a las obras puramente filosóficas y a los autores que publicaron sus estudios en Valencia, aunque mencione también otras obras de estos autores editadas fuera de Valencia. Excluyo también a los autores valencianos que durante estos años sacaron a luz pública sus obras sólo fuera de Valencia. El asterisco que acompaña al nombre de la mayor parte de los autores señala y distingue aquellos que fueron catedráticos en la Universidad de Valencia.

* ANDREU, JUAN ANTONIO: *Encomium Eloquentissimum et Eruditissimum Philosophiae peripateticae,* Valentiae Petrus A. Huete, 1553; 2.ª edición, ibidem, 1554.

ANTIST, VICENTE JUSTINIANO (O. P.): *Dialecticarum Institutionum Libri Octo et thesaurus quaestionum dialecticarum,* Valentiae, Petrus A. Huete, 1572, 6 hs. + 432 págs. + 7 hs., en 4.º; 2.ª edición *Commentaria in universam Logicam, una cum lucidissimis quaestionibus, accessit etiam eiusdem auctoris thesaurus quaestionum,* Venetiis, Ziletti 1582. Esta obra, aunque lleva título distinto, es la misma que he citado como primera edición, a pesar de que algunos autores la tomen por obra distinta; 3.ª edición, Colonii Agripp., J. Crithium, 1617, 64 + 585 + 15 pp. Se conserva un ejemplar de esta edición en la Biblioteca Nacional de Madrid. Parte de esta obra se conserva manuscrita en el Archivo de la Biblioteca Universitaria de Valencia, cf. GUTIÉRREZ CAÑO, n.º 94.

* ARCÍS, GREGORIO (O. de M.): *In Aristotelis Logicam institutiones cum expositionibus,* Valentiae, Ioannes Mey, 1562.

— *In Physicam Aristotelis praefationem, alioqui anticipem, et arduam, perutilis et scitu dignissima quaeestio,* Valentiae, Ioannes Mey, 1562, en 8.º. Se conserva un ejemplar en la Biblioteca de la Fac. de Medicina de Madrid[57].

* BLANCH, JOSÉ (O. Carm.): *Totius dialecticae Facultatis dilucida, ac brevis explanatio,* Valentiae, Ioannes Chrisostomus Garriz, 1611, en 8.º.

— *Commentarii in universam Aristotelis Logicam, un cum quaestionibus ex contextu haustis,* Valentiae, apud Ioannem Chrisostomum Garriz, 1612, 6 hs. + 650 págs. + 1 h. + 178 págs. + 7 hs., en 4.º.

— *In VIII Libros Phisicorum,* Valentiae, I. Chrisostomus Garriz, 1614, en .º.

— *In Libros de Anima et Generatione et Corruptione,* Valentiae, I. Chrisostomus Garriz, 1615, en 4.º.

CLEMENTE, ONOFRE (O. P.): *De scientiarum et Academiae Valentine laudibus ad Patres Iuratos Senatumque litterarum oratio.* Valentiae, I. Mey Flandro, 1547, 56 págs., en 4.º.

FERRER, MIGUEL: *Dialugus inscriptus Terentiana imitatio ad Grammaticos latinos, Dialecticos et Rhetoricos admodum utilis,* Valentiae, 1562.

* GIL, PEDRO: *Institutiones Dialecticae,* Valentiae, 1554, en 8.º.

* LOSCOS DE JÉRICA, FRANCISCO: *Progymnasmata Dialectica,* Valentiae, 1559, 8 hs. + 139 fols., en 8.º.

* MARTORELL, TOMÁS ANTONIO: *In universam Aristotelis Logicam commentaria. Ad haec accesserunt quaestiones, disgressiones et in*

[57] Es frecuente afirmar que Gregorio Arcís fue catedrático de Artes en Valencia. Apoyado en ello lo incluyo entre los mismos. Yo no lo he encontrado hasta el presente entre ellos en las provisiones de cátedra.

aliqua capita introductiones ex limpidissimis Aristotelis interpretum fontibus collecta, Valentiae, apud haeredes Ioannis Navarro, 1586, 4 hs. + 456 fols., en 4.º.

* MAS, DIEGO (O. P.): *Methaphysica Disputatio, de Ente et eiusdem proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus, in quinque libros distributa*, Valentiae, Petrus Huete, 1587, 12 hs. + 600 págs. + 4 hs., en 8.º. Se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional y otro en la Biblioteca Universitaria de Barcelona; 2.ª edición, Coloniae, apud Conradum Butgenium, 1616, 8 hs. + 512 pp. + 4 hs. Se conserva un ejemplar en la Biblioteca Universitaria de Friburgo de Brisgovia (Alemania) y otro en la Biblioteca Municipal y Universitaria de Colonia; 3.ª edición en Colonia, ibidem, 4 hs. + 268 págs. + 2 hs., en 4.º. Se conservan ejemplares de esta edición en la Biblioteca Cantonal de Lucerna (Suiza) y en la Biblioteca Universitaria de Friburgo de Brisgovia.

— *Commentaria in Porphyrium et in universam Aristotelis Logicam, una cum quaestionibus, quae a gravissimis viris agitare solent*, Valentiae, Petrus Patritius Mey, 1592 y 1594. 2 vols., 4 hs. + 1467 págs. + 8 hs., en 4.º; 2.ª edición, Coloniae, apud Conradum Butgenium, 1617. Se conservan ejemplares de esta edición en la Biblioteca Nacional de París y en la Biblioteca Universitaria de Friburgo de Brisgovia; 3.ª edición, Maguntiae, apud Conradum Butgenium, 1617. Se conserva un ejemplar en la Biblioteca del Albertinum, en Friburgo (Suiza); 4.ª edición, Maguntiae, apud Conradum Butgenium, 1621. Se conservan ejemplares de esta edición en la Biblioteca Nacional de París y en la Biblioteca del Estudio General dominicano de Walberberg de Bonn (Alemania).

— *Commentaria in universam Philosophiam Aristotelis, una cum quaestionibus quae a gravisimis viris disputari solent*, tomi duo, Valentiae, apud Petrum Patritium Mey, 1599, 7 hs. + 1486 páginas + 13 hs., en 4.º. Se conservan ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid y en la Biblioteca Universitaria de Barcelona; 2.ª edición, Coloniae, apud Conradum Butgenium, 1610; 3.ª edición, ibidem, 1618. Se conserva un ejemplar de esta edición en la Biblioteca Nacional de París; 4.ª edición, Ursellis, sumptibus Conradii Butgenii Bibliopolae Coloniensis excudebat Bartholomaeus Bustgius, 1618. Se conservan ejemplares de esta edición en la Biblioteca Nacional de París, en la Biblioteca del Estudio General dominicano de Walberberg de Bonn (Alemania) y en la Biblioteca Universitaria y Municipal de Colonia; 5.ª edición, Coloniae, apud viduam Conradii Butgenii, 1628. Se conservan ejemplares en la Biblioteca Cantonal de Lucerna (Suiza) y en la Biblioteca Nacional de París. Como había comentado antes el maestro Mas, todos los escritos lógicos de Aristóteles que ya hemos reseñado,

también comentó y tenía preparados para su impresión, aunque ésta no llegó, varias obras sobre los libros de Filosofía natural del Estagirita, que han desaparecido y ahora consignamos: *Disputationem de Elementis, VI libris comprehensam; Commentaria in IV Libros de coelo; Commentaria in I et II Meteorologicorum; Commentaria in III Libros de Anima; Commentaria in librum de Ortu.*

* MONLLOR, JUAN BAUTISTA: *Paraphrasis et scholia in duos libros Priorum Analyticorum Aristotelis vel de Ratione e graeco sermone in latinum ab eo nunc denuo conversos. Accesserunt duo libelli eiusdem auctoris, unus de nomine Entelechia, alter de Universis quod in rebus constent sine mentis opera,* Valentiae, ex officina a Petro Huete, in platea Herbaria, 1569, 4 hs. + 552 págs., en 4.º. Se conservan ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid, en la Biblioteca Universitaria de Valencia y en la Biblioteca Universitaria de Barcelona.

— *Oratio de utilitate analyseos, seu de ratiotinationis Aristoteleae: et Philosopho veritatem potius esse amplectendam, quam personarum delectu habendam,* publicada con otras obras de Pedro Juan Núñez y Bartolomé José Pascual con el título: *De Aristotelis doctrina orationes philosophicae tres trium insignium valentinorum: Petri Ioannis Nunnesii Bartolomaei Josephi Paschali, Ioannis Baptistae Monllorii,* Francofurti, apud Ioannem Wecheltum et Petram Fischerum, consortes, 1591. El escrito de Monllor comprende las páginas 88-98. Aunque es un escrito distinto de los demás, todo él está contenido en sus publicaciones anteriores. La primera parte de la disertación, donde resalta el valor y la utilidad de los libros analíticos de Aristóteles, está incluida en la *Epístola al cándido lector* que pone Monllor al frente de sus *Paraphrasis et scholia in duos priorum Analyticorum Aristotelis.* La segunda parte, en la que reclama para el filósofo la libertad de opinar, es el prefacio del tratado *De Universis.* Se conserva un ejemplar en La Biblioteca Nacional de Madrid; 2.ª edición con el título *Clariorum valentinorum orationes selectae,* Lausanne, Franciscus Grasset, 1767, en 8.º.

— *De entelechia apud Aristotelem, disputatio,* publicada por primera vez en Valencia en 1569, como vimos ya, junto con *Paraphrasis et scholia.* Comprende las páginas 460-484; 2.ª edición en *Orationes Philosophicae tres trium insignium valentinorum...,* Francfort, 1591, comprende las páginas 98-143; 3.ª edición en Lausanne, 1767, en 4.º.

— *De universis, quod in rebus constent sine mentis operatione,* publicado en Valencia en 1569 en la obra *Paraphrasis et Scholia* y comprende las páginas 484-552.

— *Oratio in commendationem Dialecticae,* discurso pronunciado en

Valencia, en septiembre de 1567. No se tienen noticias de que se haya publicado.

* MONTAÑÉS, VICENTE (O. S. A.): *Epitome Progymnasmatum Dialecticae eorumdemque commentaria in quibus quaestiones fere omnes rudimentorum artis quae vulgo in scholis disputari solent, profligantur,* Valentiae, Ioannes Mey, 1563, 3 hs.+87 fols.+2 hs., en 4.º.

— *Commentaria in Libros Aristotelis Logicae.* Cita este escrito Vela, pero probablemente es la misma obra anterior, así lo cree Jimeno.

— *Commentarii in Porphyrium Phoenicem de quinque communibus vocibus dialecticis,* Valentiae, Ioannes Mey, 1564, en 4.º.

* MONZÓ, PEDRO JUAN: *Epitome trium disserendi artis instrumentorum deffinitionis, divisionis et argumentationis,* Valentiae, Joannes Mey, 1559, 18 fols., en 8.º. Existe un ejemplar en la Biblioteca Universitaria de Barcelona.

— *Enarrationes totius artis dialecticae ad usum traductae novem libris explicata quae Aristotelis ordini respondent, suntque ad eosdem non solum isagogici sed locupletissime enarrationes,* Valentiae, Ioannes Mey, 1559, 8 hs. + 121 fols. + 5 hs., en 8.º; 2.ª edición, Valentiae, Ioannes Mey, 1566, en 8.º. Se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid y otro en la Biblioteca Universitaria de Barcelona. Jimeno habla de otra edición anterior, en 1556. No creo que esta afirmación de Jimeno sea exacta, ya que en la edición de 1566 se lee «Aeditio Secunda».

— *Elementa Arithmeticae ac Geometriae ad disciplinas omnes, Aristotelis praesertim dialecticam ac Philosophiam apprime necessaria ex Euclidem decerta,* Valentiae, Ioannes Mey, 1559, en 8.º. Se conserva un ejemplar en la Biblioteca de la Facultad de Fil. y Letras de Madrid; 2.ª edición, Valentiae, Petrus a Huete, 1569, en 8.º. Se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional.

— *De Locis apud Aristotelem Mathematicis,* Valentiae, 1566. La cita. Jimeno.

* NÚÑEZ DE AVENDAÑO, FRANCISCO (O. S. A.): *Compositio totius Artis dialectica novem libris explicata,* Valentiae, Ioannes Chysostomus Garriz, 1611, en 4.º.

* NÚÑEZ, PEDRO JUAN: *De Constitutione Artis Dialecticae libellus: in quo exemplo Galeni docetur ex notione finis cur singula praecepta Artis tradantur,* Valentiae, Ioannes Mey, 1554, en 8.º. Se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional.

— *Commentarius in Constitutionem Artis dialecticae in quo profligantur omnes quaestiones quae vulgo in scholis de Dialectica disputantur,* Valentiae, Ioannes Mey, 1554, en 8.º. Existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional.

— *Oratio de causis obscuritatis Aristoteleae et de illorum remediis,* Valentiae, Ioannes Mey, 1554, en 8.º. Hay un ejemplar en la Biblioteca Nacional; 2.ª edición publicada en la obra *De Aristotelis*

doctrina orationes philosophicae tres trium insignium valentinorum, Francofurti, 1591, en 8.º, comprende las páginas 1-58. Se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional; 3.ª edición en Lausanne, en 1776.

— *Aristotelis de Demonstratione cum scholiis et argumentis,* Valentiae, 1554.

— *Paraphrasis et scholiorum in duos libros priores Analyticorum Aristotelis a Graeco sermone in latinum conversorum,* Valentiae, Petrus a Huete, 1569, en 4.º.

— *Institutionum Physicarum quatuor Libri priores collecti methodice ex decretis Aristotelis... Anacephalaeosis huius libri separatim excussa est. In silentio et spe,* Valentiae, excudebat Ioannes Mey Flander, 1554, 12 hs. + 45 fols. + 3 hs. + 1 cuadro sinóptico plegable. Existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional.

— *De Recta atque utili ratione conficiendi corriculium Philosophiae, deque docentis ac discentis officio consilium,* Barcinone, Sebastianus a Cormellas, 1594, 8 hs. + 190 fols. + 2 hs. Hay un ejemplar en la Biblioteca Nacional; 2.ª edición, Lugduni Batavorum, Ioannes Diephoret, 1621, 8 hs. + 208 págs. Hay un ejemplar en la Biblioteca Nacional; 3.ª edición en Leiden, 1621, editado con una obra de Fox Morcillo [58].

* Palmireno, Juan Lorenzo: *Escalera filosófica,* Valencia, 1569; 2.ª edición, ibidem, Pedro de Huete, 1575, en 8.º.

— *Ratio Facile perveniendi ad veram dialecticam et utramque philosophiam* (opúsculo que se incluye en la obra: *De vera de facili imitatione Ciceronis, cui aliquod opuscula studiosis adolescentibus utilissima adiuncta sunt*), Caesaraugustae, 1560.

* Pascual, Bartolomé José: *De optimo genere explanandi Aristotelem et de vi atque usu Artis dialecticae.* Discurso pronunciado en la Universidad de Valencia el 14 de septiembre de 1565. Se publicó por primera vez el año 1591 en Francfort, en la célebre obra: *De Aristotelis Doctrina Orationes philosophicae tres trium insignium valentinum.* Comprende las pp. 58-87; 2.ª edición, en Lausanne, Franciscus Grasset, 1767, en 8.º, con el título *Clariorum Valentinorum orationes selectae.*

— *Pachimieri logicam.* Versión de algunas obras lógicas del griego al latín, que ignoro si se ha impreso.

* Pla, Jerónimo: *Commentarii una cum quaestionibus in Porphyrii Isagogen et Universam Aristotelis Logicam,* Valentiae, Petrus Patritius, 1597, 11 hs. + 686 págs., en 4.º. Se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional.

— *Commentariorum in Aristotelis Logicam tomus Secundus, Librum*

[58] Me he limitado a señalar las obras estrictamente filosóficas. Faltan, sin embargo, por una parte, las obras metodológicas que ya consigné en la página 7 de este escrito, y, por otra parte, todas sus obras de Gramática y Retórica.

de interpretatione et reliquos posteriores continens, Valentiae, Petrus Patritius, 1598, 22 hs. + 637 págs., en 4.º. Existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional.

— *Commentarii una cum quaestionibus in octo Libros Physicorum Aristotelis*, Valentiae, Ioannes Chrysostomus Garriz, 1604, 18 hs. + 351 fols., en 4.º. Hay un ejemplar en la Biblioteca Nacional.

RUBIO, ANTONIO (S. J.): *Commentarii in octo Libros Aristotelis de Physico auditu*, Valentiae, Chrisostomus Garriz, 1606, 172 + 132 folios, en 4.º. Hay un ejemplar en la Biblioteca Nacional.

VALERIO, CORNELIO (C. Wauters): *Tabulae totius dialecticae Artium reliquarum instrumenti utilissimus*, Valentiae, 1552.

* VERDÚ DE SANZ, BLAS (O. P.): *Disputatio de rebus universalibus*, Valentiae, Petrus Patritius Mey, 1593, 72 fols., en 8.º.

— *Opuscula Philosophica*, Tarragona, Felipe Roberto, 1598, en 8.º.

— *Decisio Quaestionis: an detur quartam figuram*, Tarragona, 1598; 2.ª edición, Colonia, Petrus Henningius, 1627, en 8.º.

— *Accromatica super universam Aristotelis Logicam commentaria*, Barcinone, 1614, en 4.º. Existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional.

— *Commentaria in Logicam Aristotelis*, Barcinone, 1614, en 4.º.

b) *Primera aparición de la Metafísica en la facultad de Artes*

En los libros *Manuals de Consells* podemos seguir paso a paso este movimiento de reforma. En la provisión de cátedras correspondiente al 18 de agosto de 1541, en el nombramiento de Jaime Ferruz como regente de Súmulas para el primer año de Artes, se dice expresamente «en lugar de las Súmulas que lea a Aristóteles» [59]. Con esta disposición desaparecen los temas nominales de la enseñanza en Valencia.

El 11 de octubre de 1548 se ordena a los catedráticos de Artes que lean en sus clases los textos de Aristóteles y que tomen por comentador ordinario a santo Tomás, y, si lo creen oportuno, pueden utilizar los comentaristas latinos y griegos, para lo cual deben contar con la anuencia del rector Celaya [60]. El mismo día 11 de

[59] M. C., 71, 18 de agosto 1541: «Item en loch de la primera càthedra de Súmules lo test de Aristòtil, a mestre [*está en blanco*] Ferruses ab salari de vint y cinch livres». El 16 de octubre de 1540 (cf. M. C., 71) había ordenado así el estudio de las Súmulas: «Item, que de huy avant lo regent de Súmules no puga legir en lo any de Súmules sino los termes y lo primer Tratat y les suposicions y los Exponibles, y si le sobra temps, que haya de tornar lo passat».

[60] M. C., 76, 11 de octubre de 1548: «Primerament ordenen per donar orde als cathedràtichs de Arts, se haja de legir lo text de Aristòtil y que prenguen per comentador ordinari a S. Thomas y que si per aprovehir les liçons los par als

octubre se dictan nuevas normas para los catedráticos del tercer año de Artes. Éstos, a partir de esta fecha, enseñarán también filosofía moral y metafísica. El nuevo estatuto dice así:

Item provehexen e ordenen, atès que als cathedràtichs de Arts en lo tercer any toca legir Metaphysica e Philosophia Moral, que de huy avant los dits cathedràtichs lixquen Philosophia Moral y Metaphysica, com dit és: e que lo reverent mestre Hierònim Palomar, mestre en Theologia, lo qual té càthedra de Philosophia Moral, lixca Theologia de sant Thomàs, puix los cathedràtichs de Arts són obligats a legir Philosophia Moral. E en totes les dites coses deixen la execució al dit mestre Joan Celaya per conservació del desús provehit [61].

La ejecución de este estatuto la encomiendan al maestro Celaya. En el curso siguiente 1549-1550, veremos que ya lo ha puesto en práctica, por lo menos en lo relativo a la sustitución de la cátedra de Filosofía Moral por la de Teología de santo Tomás. Así, el 29 de mayo de 1549 es nombrado regente en la cátedra de Teología de santo Tomás el maestro Jerónimo Palomar [62]. En lo que respecta a la Metafísica, el 1 de junio de 1555, de nuevo se reafirma la enseñanza de la misma con los siguientes estatutos:

Que los Regentes en legir Arts hajen de legir una introducció, la que millor los pareixerà, en la qual se detinguen los meses de setembre, octubre, novembre, decembre y giner, pera que los studians ab esta introducció puguen més fàcilmet entendre les obres de Aristòtil. Item que començen los Predicables de Porphyri en febrer, y seguint l'orde, que's acostuma de tenir, lixquen aprés los Predicaments de Aristòtil, y lo Perhyermenias, de tal manera que estes tres obres se acaben en los mesos seguents de febrer, mars, abril y maig. Item que lixquen immediatament alguns principiis de Geometria, los quals són necesaris pera entendre los Priors de ans y Posteriors, y açó per temps de quince dies, y començen tantost los libres dels Priors y aprés los Posteriors, los cuals se acabaran de legir en los mesos de juny, juliol, agost, setembre y mijans octobre. Item que lo restant temps fins mijant giner, se emplee

dits cathedràtichs provehir dites liçons ab comentadors o glosadors axí latins com grechs, ho puguen fer, puixen allò quells parrà que sia cosa notable o millor ho donen per escrit i en açò sien obligats dits cathedràtichs, deixant la execicio de açò per conservació de la present provisió al molt reverent doctor mestre Joan Celaya, qui té càrrech del dit Studi».

61 M. C., 76, 11 de octubre 1548.

62 M. C., 76, 29 de mayo 1549: «Item, en la càthedra de theologia de sent Thomàs a mestre Hieroni Palomar ab salari de vint i cinch lliures».

en legir los Tòpics y los Elenchs de Aristòtil, y desta manera se acabarà la Lògica.

La Philosophia se començarà lo primer de febrer, los quince ans de giner serviran pera enseñar alguns principis de Arismètica, y coses de proporcions, y aprés de açó se començaran los Physichs, servent lo mateix orde, ab que stant finits, y acabarse han tots los huit Physichs los mesos de febrer, mars, abril y Maig. Item, que immediatament se començen los Libres de Coelo, y aprés los de Generatione et Corruptione, y acabarse han de legir en juny, juliol, agost y setembre. Item que estos legits los Meteoros, y conseguentmen los Libres de Anima, los quals se puguen acabar en octobre, novembre y decembre. Item, que los restant temps fins a Pasqua de Resurrecció hajen de legir dos liçons cada dia: primerament de la Metaphysica legiran lo primer libre, lo quint, lo set y dotze; lo restant temps emplearan en los libres, que vulgarment se nomenen los Parvos Naturals [63].

El 9 de enero de 1561 se hacen nuevas constituciones para la universidad de Valencia. Sin embargo, en los estatutos relativos a las materias que han de enseñar los catedráticos de Artes no se menciona para nada la Metafísica [64]. No olvidemos, empero, que estas constituciones fueron anuladas el 5 de octubre de 1563, permaneciendo, por tanto, en pleno vigor la legislación anterior [65].

c) *La cátedra oficial de Metafísica en Valencia*

Hemos visto surgir del mismo seno de la enseñanza de las Artes la filosofía moral y la metafísica. La filosofía moral tuvo ya desde la fundación de la universidad cátedra propia. La metafísica, aunque figuraba en las primeras Constituciones, tardaría en llegar a ser realidad. Ahora no sólo aparece encarnada en el ciclo de Artes, como se estableció el día 11 de octubre de 1548 y se ratificó el 1 de junio de 1545, sino que el 15 de mayo de 1587 se crea una cátedra de metafísica en el Estudio General con plenos derechos y autonomía. Desde esta fecha tendrá un catedrático propio. El maestro Lorenzo Cardona fue el primero que la regentó. Se le señalan, como materias a explicar, los doce libros de Metafísica de Aristóteles, y un salario de 50 libras anuales, similar al de los ca-

[63] M. C., 79, 1 de julio de 1555.
[64] Estas Constituciones constan de 163 estatutos y comprenden 25 folios. Fueron aprobadas el 9 de enero de 1561 (cf. M. C., 85).
[65] Cf. M. C., 88, 5 de octubre 1563.

tedráticos de materias fundamentales en otras facultades. Ésta es el acta de su institución:

Los molts magnífics senyors Jurats dela insigne ciutat de Valèntia... ajustats en la Sala daurada, Attès que ses magni. entenen que per al benefici públich dela Universitat, és molt beneficiós una càthedra de metafísica, perçó instituheixen aquella en lo Studi General de la present ciutat ab salari de cinquanta lliures cascun any, e nomenen e elegeixen en cathedràtich de dita càthedra e donen aquella al doctor Lorenç Cardona, mestre en sacra theologia, per a temps de un any que comenzarà lo dia de sent Lluch primer vinent en avant ab què haja de llegir dotze llibres de Metafísica de Aristòtil y no de altra manera [66].

Regentó la cátedra el maestro Cardona desde el curso 1587-1588 hasta el curso 1590-1591. El 31 de mayo de 1591 nombran catedrático de metafísica para tres años al maestro Antonio Juan Andreu [67]. En 1594, 1597 y 1600 le es renovado el contrato para otros tres años cada vez. El 24 de mayo de 1602, al morir Antonio Juan Andreu, le sustituye en la cátedra el maestro Jerónimo Pla [68], cuya regencia se prolonga hasta su muerte acaecida en el curso 1606-1607. El 17 de marzo de 1607 es nombrado catedrático, por muerte del maestro Pla, Cristóbal Nadal [69], que la regentará hasta su muerte, ocurrida en 1613.

En 1611, con las nuevas Constituciones, la cátedra de metafísica se consolidará definitivamente, llegando sin interrupción hasta nuestros días. Así queda la metafísica en la reciente legislación de 1611:

Cap. X. *De les càtedres de Metaphysica y Philosophia Moral.* 1. Primerament se estatuheix, que lo catedràtic de Metaphysica haja de llegir lo test de Arst. segons la versió de Argyropilo, explicantlo breument sense dexar capítol algú del test (exepto lo llibre onzè, lo qual se pot

[66] M. C., 111, 15 de mayo 1587.

[67] M. C., 113, 31 de mayo 1591: «Item, en la càthedra de Metafísica a mestre Antoni Joan Andreu trienal, lo qual trienni començarà lo dia e festa de Sent Lluch primer vinent en avant ab salari de cinquanta lliures cascú any ab que haja de llegir dotze llibres de methafísica de Aristòtil y no de altre manera».

[68] M. C., 128: «Tots los senyors Jurats... ajustats en la sala daurada elegeixen y nomenen a mestre Hierony Pla en la càthedra de methafísica que tenia lo mestre Anthony Joan Andreu per temps de [*está en blanco*] ab lo mateix salari que lo dit Anthony Joan tenia per llegir dita càthedra».

[69] M. C., 133: «Item attés que per mort de mestre Hieroni Pla vacca la càthedra que aquell tenia de metafísica ellegeixen y nomenen y donen aquella al doctor Christòval Nadal ab lo mateix salari que lo dit doctor Pla tenia».

dexar per què està en los Physics) llegint conforme lo que enseña Aristòteles, y tractant les disputes que són pròpies de Metaphysica, per al qual se ha instituit esta càtedra, y dexant les que són pròpies de Llògica, o Phylosophia natural, o Theologia: y axí dit catedràtic tractarà de ente et eius proprietatibus, tam simplicibus quae sunt unum, verum, bonum, etc. quam compositis, quae sunt necessarium et contingens, causa et effectus, relatum et absolutum, universum et singulare, actus et potentia, mensura et mensurabile, etc. Y en los dotze de la Metaphysica tractarà de Deo et de Angelis, iuxta ea quae lumine naturali de ipsis cognosci possunt, dexant, com és dit, les disputes que són pròpies de Theologia.

2. Item volem que dit catedràtic lligca dins lo trienni los dotze llibres de Metaphysica ab ses questions y disputes pròpies, y les que demana la doctrina de Aristòteles [70].

III. Reflexiones últimas sobre la aparición de la cátedra de Metafísica en la universidad de Valencia

Laboriosa ha sido la tarea reconstructiva y renovadora de la facultad de Artes de Valencia. Sin embargo, la cátedra de Metafísica la hemos visto surgir de ese esfuerzo reformador. Dos detalles significativos acompañan la aparición de la cátedra de Metafísica:

a) *La cátedra de Metafísica y la publicación de la primera metafísica sistemática*

El mismo año que se crea la cátedra de Metafísica en la facultad de Artes, el año 1587, se publica también en Valencia la Metafísica de Diego Mas, O. P. Hasta ese mismo año era el maestro Mas catedrático de Artes en dicha universidad. La impresión de esta obra se realiza en los talleres de la viuda de Pedro Huete con el título de *Metaphysica disputatio, seu de ente et eiusdem proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus.* Se trata de la primera metafísica sistemática que conocemos, surgida también de ese afán renovador [71]. Las peculiaridades de esta

[70] *Constitucions del Estudi General de la insigne Ciutat de València* (Valencia, 1611), pp. 14-15.

[71] Cf. F. J. Gallego Salvadores, *El Maestro Diego Mas y su tratado de Metafísica. La primera Metafísica Sistemática*, en «Analecta sacra Tarraconensia» 43 (1970) 1-90.

obra, tanto los méritos por ser la primera como las deficiencias debidas sobre todo al condicionamiento de haber sido las notas de clase, cuando debía ser explicada la Metafísica por el catedrático de Artes, nos hacen comprender y apreciar más este escrito. Dos cursos completos, es decir, seis años fue el maestro Mas catedrático de Artes en Valencia [72]. A lo largo de estos tres años que integraban en Valencia los estudios de Artes se debía enseñar toda la filosofía, incluyendo, por tanto, la metafísica.

Según lo estipulado el 1 de junio de 1555, el catedrático del tercer año de Artes leería, desde Navidad hasta Pascua de Resurrección, dos clases diarias de metafísica, enseñando los libros primero, quinto, séptimo y duodécimo de la metafísica de Aristóteles. La metafísica de Diego Mas no es un simple comentario a estos libros, sino un todo orgánicoy sistemático donde estudia el sujeto, las propiedades y los principios de esta ciencia. Condicionado, claro está, por el programa docente al que tenía que supeditarse en la facultad de Artes, faltan algunos tratados, por ejemplo el problema de las causas, ya explicado en el comentario de los Físicos, donde estudia el tema con extensión, competencia y bajo todos los aspectos [73]. Lo mismo cabe decir de los problemas de teología natural.

La influencia de Diego Mas como catedrático de Artes durante seis años y la publicación de esta obra de metafísica, sin duda contribuyeron eficazmente a la creación de esta cátedra de Filosofía primera. Abelardo Palanca no duda en afirmar incluso que esta obra del maestro Mas fue el libro de texto de Metafísica en la Universidad de Valencia [74].

b) *Los primeros catedráticos de Metafísica de Valencia*

En el nombramiento de los cuatro primeros catedráticos de Metafísica coinciden ciertas peculiaridades que nos ayudan a precisar algunos aspectos de interés para la cátedra de Metafísica, por ejemplo el hecho de haber sido todos ellos regentes de Artes varios cursos antes de ser designados a regentar la cátedra de Metafísica.

[72] Cf. nota núm. 48.

[73] D. MAS, *Commentaria in universam Philosophiam*, vol. II (Valencia, 1599), pp. 511-660.

[74] A. PALANCA PONS, *Guía Bibliográfica de la Universidad de Valencia* (Madrid, 1958) p. 111.

El maestro Lorenzo Cardona, cuando le confieren la cátedra de Metafísica, llevaba ya nueve años enseñando en el Estudio General. Desde septiembre de 1578 hasta junio de 1581 fue catedrático de griego. El 12 de mayo de 1581 le nombran catedrático del segundo curso de Artes [75]. En esta misma fecha comienza también el maestro Mas su docencia en dicha facultad. El día 15 de mayo de 1584, Cardona y Diego Mas son nombrados catedráticos para otros tres años de Artes [76].

El maestro Antonio Juan Andreu, cuando se hizo cargo de la Metafísica, en el curso 1591-1592, venía regentando la cátedra de Artes desde el año 1596 en la misma universidad. Lo mismo ocurre con el maestro Jerónimo Pla y Cristóbal Nadal.

Este dato nos presenta a los cuatro primeros catedráticos de Metafísica de la universidad de Valencia como expertos en filosofía. Ciertamente en óptimas condiciones para regentar la cátedra de esta disciplina filosófica que, además de ser la Filosofía primera, es la ciencia que establece y defiende los principios de las demás ciencias.

EPÍLOGO

La genuina historia de la Filosofía, en su último análisis, no es otra cosa que la historia de la Metafísica. Cuando la Metafísica no estructura desde su base el plan de estudios filosóficos, proliferan los ensayos, los tanteos y experiencias. En Valencia, siguiendo la historia íntima de su facultad de Artes, a lo largo de los años del siglo XVI, hemos visto cómo surge de una reforma progresiva la Metafísica hasta llegar a ser símbolo y fruto sazonado de un extraordinario renacer filosófico. Primero aparece tímidamente como una pequeña parcela que el catedrático de Artes, en el tercer año ha de explicar. Así se ordena la enseñanza de la Metafísica el 11 de octubre de 1548. Sin embargo, en los Estatutos del 1 de julio de 1555 se le asignan ya dos horas diarias desde Navidad a la Pascua de Resurrección y se le señala un programa determinado:

[75] M. C., 105.
[76] M. C., 107.

deberán enseñar el libro primero, el quinto, el séptimo y el duodécimo de la Metafísica de Aristóteles. El año 1587 adquiere su mayoría de edad. La Metafísica tiene cátedra propia en Valencia, catedrático especial con sueldo similar al de los catedráticos de las asignaturas fundamentales. El año 1587, en Valencia también, y un catedrático de la universidad, Diego Mas, O. P., publicará la primera Metafísica sistemática, diez años antes que las *Disputationes Methaphysicae* de Francisco Suárez.

Ésta es la historia de la Metafísica en la universidad de Valencia en el siglo XVI y ésta puede ser también la historia de la facultad de Artes valentina en el Siglo de Oro español. Ninguna facultad de Artes española presenta un historial más glorioso en esa centuria. Así se nos presenta la historia de la facultad de Artes de Valencia en este mosaico que he intentado reconstruir sobre una base documental de primera línea, como lo son los libros *Manuals de Consells,* equivalentes a los Libros de Claustro de otras universidades. No dista mucho de este juicio que acabo de emitir el que hacía en 1558 Cardillo de Villalpando cuando tomaba el pulso al decadente panorama que presentaba en Europa el estudio de las Artes, incluyendo la Península. Sin ambages destaca Coimbra y Valencia como los centros más importantes de entonces. Éstas son sus palabras: «Huius rei testes facio Conymbricam, et Valentiam nobiles academias, quae per sophistas calcatos ad praestantes disciplinas confugerunt. In quibus quantum profecerint, qui ex utraque academia singulis diebus viri doctissimi prodeunt, plane testantur» [77].

[77] C. DE VILLALPANDO, *Commentarius in Categorias . . .*, Alcalá, 1558, dedicatoria a Honorato Juan, fol. 2 r-v.

F. JORDÁN GALLEGO SALVADORES, O. P.

BIBLIOGRAFÍA

Jahrbuch für Antike und Christentum. Bonn, Franz Joseph Dölger Institut an der Universität. Tomo 14, 1971, publicado en 1972, 188 páginas, 26 láminas con 86 grabados.

Nuestra revista, que ha publicado frecuentemente estudios y notas sobre Arqueología cristiana, se complace en presentar, por no haberlo hecho antes, una de las publicaciones periódicas más valiosas dedicadas a una especialidad de trascendental interés para el conocimiento del cristianismo antiguo en relación con el mundo clásico y oriental, extendiendo su campo de estudio a todas las manifestaciones de su origen y expansión: monumentos arqueológicos, liturgia, catequética y patrística en general, con una riqueza y variedad de temas insospechados y con una presentación metódica y tipográfica digna de todo encomio.

Viene a ser un complemento, como anuario, de la con el mismo título gran *Reallexikon für Antike und Christentum,* que fundó el Dr. Dölger y cuya obra continúa el F. J. Dölger Institut de Bonn, confiada su edición a la casa Aschendorff, de Münster, una de las grandes editoriales católicas de Alemania.

Siete estudios como primera parte contiene el tomo. Destacamos por su originalidad el primero, de Ch. Gnilka, *Altersklage und Jenseits Sehnsucht* (pp. 5-23), o sea consideraciones acerca de los inconvenientes de la senectud en relación con la ansiedad por la perduración del alma en los autores clásicos, particularmente en Cicerón, y en los cristianos, entre los cuales Crisóstomo y Jerónimo. El segundo: *Die Bedeutung der Stenographie für spätlateinische christliche Literatur,* por H. Hagendahl (pp. 24-38), que manifiesta la importancia de la estenografía para la predicación de los Padres y su retransmisión.

El sexto, el más extenso, de R. Turcan, *Les guirlandes dans l'antiquité classique,* es muy instructivo para la interpretación de la decoración de no pocos monumentos (pp. 92-139); y por fin el último, de Th. Klauser, *Bischöfe als staatliche Prokuratoren in dritten Jahrhundert?* (pp. 140-148), es decir, cargos públicos de los obispos en la administración o gobierno de un Estado pagano. Por su rica ilustración cabe también señalar el de Helga v. Heintze sobre una cabeza marmórea de una joven y el desarrollo de las representaciones femeninas en los siglos IV y V.

Otros tantos estudios pueden considerarse la media docena de recensiones en la sección bibliográfica, ya que son comentarios con afinada crítica de obras de singular interés: un códice de «Mani»; las palabras de Jesús *Amen, amen,* con que empiezan algunas de sus alocuciones; sobre la huida de esclavos; sobre Synmachus, el último gran defensor del paganismo; sobre Bellorophon, y sobre un relieve de una figura desnuda danzante, que se interpreta debe ser la de David.

Por fin, en apéndice, como suplemento del ya citado *Reallexikon,* la voz *Erbrecht,* o derecho a la herencia en los autores paganos y cristianos, por W. Selb (pp. 170-184).

J. Vives

Manuel C. Díaz y Díaz, *Liber de Ordine Creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII. Estudio y edición crítica.* Universidad de Santiago de Compostela, 1972, 240 págs.

La universidad de Santiago de Cospostela nos ofrece con este precioso libro la Monografía n.º 10 de su colección. La obra se divide en tres partes: una larga y valiosa introducción; la edición crítica con su traducción al castellano, y seis índices.

Introducción. En cuatro capítulos o apartados se estudia el autor, época y origen del tratado. Luego se da un resumen del contenido del mismo. Y finalmente se examinan con minuciosidad los manuscritos y las ediciones.

Esta Introducción es de gran mérito y descubre la erudición y competencia del autor, que con paciencia y ciencia va siguiendo todas las pistas que le conducen a la identificación del autor de la obra, por lo menos con una certeza moral, más que suficiente para el gusto y exigencias de la crítica histórica moderna. Adentrándose en la enmarañada selva de los manuscritos y comparando sus posibles dependencias, logra dibujarnos un *stemma* de sus interrelaciones, que de una sola mirada nos descubre y hace comprender la extensión de la obra por toda Europa. Este estudio es un modelo de precisión, sagacidad archivística y perspicaz paciencia junto con una erudición agotadora del tema. En total 80 páginas que dejan satisfecho al más exigente investigador de manuscritos.

Edición crítica y traducción. Comenzando por esta última, nos parece muy correcta y exacta, aunque a veces sabe traducir el sentido más que la literalidad de las palabras, empleando el plural cuando en latín se usa el singular, etc.; dando giros más castizos propios del castellano; omitiendo partículas que el latín emplea siempre como ilativas, pero que resultan abusivas en romance.

En cuanto a la transcripción del texto latino y aparato crítico, nos parecen acertados los criterios adoptados por el autor, aunque, al no

atarse a un texto tipo, sino mezclar varios de los mejores, creeríamos que no era necesario respetar la ortografía equivocada en ciertos casos. De todos modos, lo principal, que es la presentación de un texto crítico, es excelente y seguramente que todos estarán conformes con los criterios de selección de códices-tipos.

Apéndices. Son seis y acertados: de escritores, de manuscritos, de grafías de los códices antiguos, gramatical, de palabras selectas, de nombres y temas. De estos índices merecen atención aparte el tercero y el cuarto.

El índice de grafías de los códices antiguos (índice tercero) es minucioso en extremo: presenta todas las variaciones ortográficas de los principales códices, de suerte que puede reproducirse el texto de cada uno de ellos con todas las minucias de una transcripción documental. Podrá parecer un trabajo no necesario, pero ya que se ha hecho, hay que agradecer su perfección. Es labor de benedictino.

El índice cuarto, gramatical, es ciertamente más importante para el lector y el estudioso, aunque «no recoge más que fenómenos singulares o característicos; ni es ni pretende ser exhaustivo. Tampoco equivale a un estudio de lengua del «DOC». Estudia la grafía, la declinación, conjugación, formación nominal y verbal, pronombres, adverbios, etc., la sintaxis (nominal, verbal, oracional), expresión y fórmulas. Como se ve, aun cuando el autor dice que no presenta un estudio de la lengua, sin embargo da tales elementos que con cierta facilidad pueda realizarlo quien desee profundizar más en ello.

También resulta de interés el índice de palabras, que equivale a un lexicón o diccionario del lenguaje del autor del DOC.

A lo dicho no hemos de añadir más que felicitar al autor y desear que nos brinde con más obras como la presente, y a la Universidad de Santiago de Compostela que patrocina semejantes investigaciones y las presenta a los estudiosos.

FRANCISCO DE P. SOLÀ, S. J.

La Chaîne Palestinienne sur le Psaume 118. Tome I: Introd., texte grecque critique et traduction. Tome II: Catalogue des fragments, notes et indices par MARQUERITE HARL, avec la collaboration de GILLES DORIVAL. Paris, Éditions du Cerf, 1972, 862 págs. en 2 tomos (Sources Chrétiennes, 189 y 190).

La colección «Sources chrétiennes» de textos patrísticos acompañados de traducción en una lengua moderna se ha constituido en la más importante de las emprendidas en nuestro siglo, no sólo por el gran número de volúmenes aparecidos, sino también porque ha ido perfeccionándose en la redacción de los aparatos críticos y de los comentarios cada vez más depurados y extensos. Estos dos tomos 189 y 190 ofrecen

una de las colecciones a manera de mosaico de textos patrísticos llamadas vulgarmente «cadenas», en gran parte textos fragmentados sacados de los comentarios al salmo 118 de Orígenes (el autor predominante), Eusebio, Dídimo, Apolinar, Atanasio y Teodoreto. Todos textos, como es corriente en las «cadenas», más o menos abreviados o alterados para concatenarlos y facilitar la lectura, como si se tratara de una obra nueva. No son pocos los textos anónimos y aún más los de obras perdidas de los autores expresamente citados en el margen de los códices.

Labor nada fácil la de Harl y Dorival, que han transcrito el texto seguido tal como se encuentra en los dos manuscritos *F 126 sup.* de la Ambrosiana y el 275 de *Patmos, Mon. de S. Juan Bautista* (de los siglos XII-XIII), anotando las variantes entre los dos códices en las páginas pares del texto griego y la traducción con referencias en la cara opuesta.

Los 176 versículos del salmo van distribuidos en 22 estrofas según las letras del alfabeto griego Aleph-Tau.

Interesantes cuestiones las abordadas en la Introducción (pp. 15-178) y en buen número resueltas, y minuciosos los comentarios explicativos del segundo tomo que termina con tres índices: I, de citas bíblicas; II, de autores antiguos, y III, de las voces comunes, el más extenso (1600 voces).

J. VIVES

BAUDOUIN DE GAIFFIER, *Recherches d'Hagiographie latine.* Bruxelles, Société des Bollandistes, 1971, 144 páginas (Subsidia hagiographica, n.º 52).

Miscelánea de ocho artículos, incluidos con razón en la colección «Subsidia hagiographica» por ser un instrumento de ayuda para ulteriores investigaciones sobre esta materia y particularmente para la hagiografía hispánica, ya que buena parte de ellos ilustran cuestiones relacionadas con ésta, cosa natural al ir redactados por el bolandista especializado en la temática de nuestra península.

Así, el primer capítulo, *Relations religieuses de l'Espagne avec le Nord de la France* (pp. 7-29), que recuerda curiosas y significativas noticias sobre la transferencia de reliquias y su culto en Francia (siglos VIII-XII) de los santos Cucufate, Eugenio de Toledo y Leocadia, como de las del Arca santa de Oviedo. De extraordinario valor la copiosa documentación o ilustración esparcida en las notas de pie de página.

Igualmente de tema fundamentalmente hispánico son los tres artículos siguientes, aunque no lo delaten abiertamente sus títulos. Así el segundo: *Reliques de la Vierge deposées par Ide de Boulogne a l'abbaye de la Chapelle,* que trata de la translación de reliquias (cabellos de la Virgen), que había obtenido Alfonso VI de Castilla y cuya ad-

quisición por nuestro monarca había ilustrado recientemente (en 1968) el mismo P. de Gaiffier.

Asimismo el tercer estudio: *Guido, évêque de Lescar (1141)* (páginas 39-46) está en relación con nuestra patria, ya que el obispo Guido, liberado de cautiverio por intercesión de la Virgen y santa Ana, había sido hecho prisionero por los moros en el asedio de Fraga hacia 1133, con las tropas de Alfonso el Batallador, y llevado a Valencia, donde sufrió no pocas vejaciones. De Gaiffier aclara y explica algunos pormenores de la narración del milagro, publicada por J. M. Canal en «Claretianum» (1968).

Por último, también las *Notes complementaires sur saint Vincent d'Agen* (pp. 47-57), por la relación íntima entre el Vicente de Agen y el nuestro de Zaragoza-Valencia, ofrecen especial interés hispánico.

De interés general para la hagiografía de cualquier país son los estudios: V, que quiere dar las interpretaciones confusas de *Catomus, catomari* (pp. 58-69); VI, *La mort par le glaive dans les passions des martyrs* (pp. 70-76); el VII, *Catalogue des Passionnaires* de la biblioteca de Lucca (pp. 77-126), descripción de seis pasionarios del siglo XII y uno de principios del XIII. Otro pasionario alsaciano del siglo XII analiza el VIII y último artículo de esta interesante miscelánea hagiográfica enriquecida al final con tres índices: de nombres de personas, de manuscritos y de textos hagiográficos.

J. VIVES

ANSELM M. ALBAREDA, *L'Abat Oliba, fundador de Montserrat (971-1046)*. Assaig biogràfic. Nova edició amb un pròleg de Josep Massot i Muntaner. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1972, 360 pàgs.

Feia anys que aquest llibre que tan cordialment havia escrit el monjo de Montserrat, que després fou el nostre enyorat abat i cardenal Albareda, estava esgotat, i diverses circumstàncies feien que hom sentís el desig de tenir-lo a l'abast.

La direcció de Publicacions de l'Abadia de Montserrat, que actualment dirigeix el monjo montserratí Josep Massot i Muntaner, s'emprengué la publicació d'una edició nova que precisament encapçalaria la col·lecció o Biblioteca que portaria el títol el nom del «monjo més il·lustre de la nostra terra, el prelat més gran de Catalunya».

Rigorosament parlant, no es tracta d'una edició modernitzada, sinó d'una reimpressió fotogràfica de la que dirigí el mateix P. Anselm Albareda l'any 1931, amb motiu de les solemníssimes festes jubilars del Monestir.

El text actual va precedit d'uns paràgrafs de J. M. Massot en què són fets públics els motius de la nova publicació i de les normes a què s'ha subjectat.

Forma un volum de 360 pàgines de text i més de vint làmines il·lustratives de llocs i obres on es deixa sentir la presència o la influència de l'abat Oliba.

C. H.

J. Zunzunegui Aramburu, *Bulas y Cartas secretas de Inocencio VI (1352-1362)*. Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1970. xxxi-496 págs.

Es el volumen III de la Sección «Registros» de la Colección «Monumenta Hispaniae Vaticana». Los tomos anteriores comprenden los Pontificados de Inocencio III y Honorio III (años 965-1216, 1216-1227). Con este volumen, pues, se da un salto de más de un siglo, lo cual ha exigido al autor iniciar a los lectores presentándoles los diversos fondos del siglo xiv que se conservan en el Archivo Vaticano y de los organismos pontificios de donde proceden; que pueden resumirse en estos cuatro fondos: Registro Vaticanos, Registros Aviñonenses, Registros de Súplicas y la documentación correspondiente a la Cámara Pontificia. A éstos dice el autor que pueden agregarse, si bien son de menor importancia, los *Instrumenta Miscellanea* y el Archivo del Castillo de Santángelo.

Después de describir brevemente el contenido de estos fondos, pasa Zunzunegui a estudiar los organismos pontificios del siglo xiv. Los principales eran dos: la Cancillería (con la que estaba íntimamente ligada la institución de los Refrendarios) y la Cámara Apostólica. La Cancillería constaba de un Cancellarius o Canciller (generalmente un Cardenal, como en nuestros días), un Regente o ayudante, que gozaba de grande autoridad, y los *notarii*, los cuales se dividían en cuatro grupos u oficios: los *breviatores*, encargados de redactar las minutas; los *grossatores*, que las ampliaban y transcribían caligráficamente; los *registratores*, que copiaban los textos en los libros de registro, y los *bullatores*, que se encargaban de colocar los sellos de plomo y todo lo concerniente a la expedición del documento. Los registros de las bulas se hacían por materias.

Los refrendarios cuidaban de dirigir la redacción de las súplicas y de informar al Papa sobre la conveniencia de otorgar la gracia pedida. En muchos casos ellos mismos podían dar la venia a la petición. Estos refrendarios formaron en el siglo xiv el llamado *Tribunal utriusque signaturae* y en parte sustituyeron a los notarios de la Cancillería Apostólica.

La *Cámara Pontificia* cuidaba de la administración de los bienes de la Iglesia con toda la amplitud que exigían los crecientes bienes debidos a las nuevas y amplias adquisiciones territoriales. La presidía un *Camerarius* (Camarlengo), con su tesorero y demás oficiales (cleri ca-

merae, scriptores). A éstos hay que añadir los *collectores* y *subcollectores,* que en realidad eran los recaudadores de impuestos locales, diseminados por todas las provincias de los Estados pontificios.

A medida que los asuntos de la Santa Sede iban en aumento, se vio la necesidad de tener más libertad y rapidez de ejecución en ciertos negocios urgentes o sumamente delicados. Y ello dio lugar a la Secretaría Papal. En efecto, el Papa tenía sus secretarios particulares, que despachaban ciertos negocios y escribían cartas y documentos que no pasaban por la Cancillería. Por esto se les suele llamar bulas secretas y cartas secretas, es decir que proceden directamente de la Secretaría; y se las distingue así de las bulas o cartas comunes que provienen de la Cancillería.

Los documentos que Zunzunegui presenta en este volumen pertenecen a la Secretaría pontificia y por esto llevan el nombre de bulas y cartas secretas, aunque este nombre comenzó a emplearse más tarde, en tiempo de Urbano V. Es de notar, sin embargo, que en la catalogación actual del Archivo Vaticano, como se hizo posteriormente, se le ha asignado ya a documentos anteriores este nombre posterior.

Advierte el autor que los documentos aquí transcritos están ya publicados anteriormente; sin embargo, dos razones principalmente le han movido a reeditarlos: 1.ª, que están publicados juntamente con otra documentación pontificia; 2.ª, que no siempre se ha transcrito el documento íntegro, sino con frecuencia un solo resumen del mismo. Creemos que queda más que justificada la determinación de reeditarlos; que en realidad no es una mera reedición. Siempre es utilísimo tener a mano todos los documentos referentes a España. El número de documentos es de 460.

Nos dice el autor que por razones económicas y prácticas ha omitido alguna documentación, a veces numerosa, que dirigida a monarcas españoles no se refería a asuntos de España (como por ejemplo, Carlos II de Navarra, que estaba metido en asuntos con el rey de Francia; o lo referente a la Guerra de Venecia, etc.), y le parecía de poca o nula importancia par la Historia de España. Ciertamente creemos que tiene su razón al juzgar así, pero ¿no vale la pena de hacer las cosas totalmente completas? Quizás aquí lo que más haya pesado en la balanza sea la cuestión económica, y seguramente ya no dependerá del señor Zunzunegui.

En cuanto las correcciones, que aparecen con frecuencia en las minutas (cuando existen), nos parece acertado el criterio del Autor, aunque, si no son demasiados los documentos que conservan adheridas las minutas, no habría estado mal la notación de las correcciones. En general creemos que hoy día hay que procurar todos los datos posibles y la mayor fidelidad a las transcripciones, etc., ya que podría ocurrir que aquellos datos que nos parecen innecesarios o superfluos pueden un día dar luz o servir para algo. Muchas veces el solo nombre de una

persona puede servir de pista para la identificación de algún documento, etc.

Mientras felicitamos al Sr. Zunzunegui por su paciente trabajo, le rogamos continúe la serie de Bulas y Cartas, ya sean comunes, ya secretas, de éste y de otros pontífices, referentes a España.

FRANCISCO DE P. SOLÀ, S. J.

LAUREANO ROBLES, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón. Siglos XIII-XV*. Salamanca, 1972, 304 págs.

La literatura sobre los escritores de la orden dominicana en la Corona de Aragón es relativamente abundante, esparcida en repertorios más generales, y últimamente (1969) el P. Alberto Collell dedicó un volumen de tema parecido: *Escritores dominicos del Principado de Cataluña,* limitando algo el territorio y ampliando la época. Pero el repertorio que ahora comentamos ofrece una mucho mayor información particular sobre manuscritos, ediciones y bibliografía.

Según anuncia el autor en el prólogo, el inventario no pretende pergeñar una investigación sistemática, sino más bien una aprovechable documentación, recogida ocasionalmente en el despojo de católogos o de los mismos ficheros de un buen número de bibliotecas europeas, pero deja aún bastante por recoger y precisar mejor.

Se describen manuscritos de 52 autores en la parte principal, y de otros 42 en el Apéndice. Naturalmente, se tocan gran cantidad de códices de las grandes figuras: Raimundo de Penyafort y Vicente Ferrer (pp. 13-57 y 193-229). En el Apéndice se trata de autores u obras a identificar, es decir de obras de las que se tiene alguna noticia pero se han perdido o quedan desconocidas.

El ensayo se había publicado ya en el *Repertorio de Historia de las Ciencias eclesiásticas en España,* vol. 3 (Salamanca, 1971), 11-177.

J. VIVES

J. DE OLARRA GARMENDIA y M.ª L. DE LARRAMENDI, *El Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede (1850-1900). I, años 1850-1860*. Roma, 1971, 269 págs.

Este libro pertenece a la colección «Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica. Subsidia núm. 11», y es el octavo que publica el Sr. J. de Olarra. La muerte del Sr. De Olarra ha sido la causa de que este volumen lo presente su viuda, la Sra. María Luisa de Larramendi, que actualmente es la titular del cargo de Archivera en la Embajada de España ante la Santa Sede, y que con entusiasmo había

siempre colaborado con su difunto esposo en los volúmenes anteriores.

Como en los tomos precedentes solamente se indica la materia del documento, sin transcribir nada del mismo: es un simple catálogo de documentos. Éstos se dividen en dos secciones: Reales órdenes y Oficios de la Embajada. El orden que se sigue es el cronológico, mes por mes y año tras año. Comienza por el 1 de enero de 1851, con el legajo 1.126.

La primera sección o de Reales Órdenes suele dividirse en dos partes: las reales órdenes propiamente dichas, y las presentaciones o nombramientos de obispos, que solamente faltan en 1856. Cada año comprende un legajo y llega hasta el 1.135 en el año 1860.

La sección de Oficios de la Embajada se desarrolla también siguiendo el orden de meses y años con su legajo anual correspondiente. Así, el conjunto de legajos es de 1136 a 1145, o sea 20 legajos que corresponden exactamente a dos por año durante el decenio recensionado. Los documentos que se catalogan suman la respetable cifra de 2582.

Estos números ya dan por sí mismos una pequeña idea del trabajo enorme de los archiveros que tan pacientemente han elaborado este volumen. Hay que agradecerles también la lista, con que han empezado su trabajo, de los Embajadores y encargados de la Embajada durante el período estudiado. También nos hubiera gustado tener la lista de los archiveros que con su labor abnegada y oscura han contribuido a que estos documentos se conservaran bien clasificados.

Nos parece muy acertada la idea de reunir en un solo índice las personas y los asuntos, ya que en un catálogo de esta índole la multiplicación de índices más bien dificulta o complica la búsqueda; la simplificación, en cambio, ayuda.

Si algún defecto hubiéramos de observar o indicar alguna mejora, sería la de distinguir tipográficamente mejor los apartados o separaciones. Suponemos que no dejará de publicarse lo correspondiente a los años 1622-1650, que ha quedado, al parecer, esperando una mano benigna que lo saque del polvo del Archivo.

La enhorabuena a la Sra. María Luisa de Larramendi por su buena y paciente labor.

FRANCISCO DE P. SOLÀ, S. J.

G. G. MEERSSEMAN - E. ADDA, *Manuale di Computo con ritmo mnemotecnico dell'arcidiacono Pacifico di Verona († 844)*. Padova, Editrice Antenore, 1966, 194 págs., 16 láms. (Italia sacra. Studi e Documenti di Storia ecclesiastica, 6).

Los autores de la presente obra se han propuesto y lo han logrado eficazmente dar la edición íntegra del Manual computístico del arcediano de Verona, muerto a mediados del siglo IX. No es que la obra

fuera desconocida, pues ya había sido estudiada y publicada fragmentariamente con anterioridad. Han tomado como fuente principal el manuscrito 16-39 de la Biblioteca Laurenciana de Florencia, aunque sin olvidar otros cuatro códices, uno de la misma Laurenciana y los de Berlín, Wolfenbüttel y Verona, y particularmente la copiosa literatura moderna sobre el tema.

Labor principal de los autores ha sido la de valorar la importancia y autoridad del manual estudiando las fuentes, sus influencias y aun los errores de transcripción.

Comprende dicho manual, siguiendo el orden del manuscrito laurenciano 16-39, el calendario veronés, las tablas y reglas computísticas del «decennovenalis», el *Opus excerptum ex libro compoti*, el gran ritmo mnemotécnico en 22 versos; cinco poesías computísticas las más antiguas, y extractos de las Etimologías (libros 3 y 8) y *De naturis rerum* de san Isidoro.

Como apéndice se insertan los ritmos de Pacífico y calendarios veroneses: «*Ex-libris*»: *Argumentum horologii nocturni*; *De ratione XII signorum* y los calendarios del códice berlinés.

Mención especial merece el estudio del *Opus excerptum* y sus fuentes, que ocupa las dos terceras partes de la obra.

La edición va enriquecida con 16 grabados de las obras originales y con cuatro índices: 1, fiestas fijas de los calendarios de tres manuscritos; 2, de *inicia* de los versos; 3, de personas, y 4, de vocablos notables. Muy cuidada la presentación tipográfica, como todas las de la editorial Antenore de Padua.

J. Casas Homs

Antonio Vicent, *Socialismo y anarquismo*. Estudio, notas y comentario de texto por José Manuel Cuenca Toribio. Madrid, Narcea, S. A. de ediciones, 1972. 226 págs.

Desde su fundación editorial, Narcea ha ido seleccionando para su colección «Bitácora», dedicada a los estudiantes, una serie de títulos ya publicados, pero que son puestos a disposición del estudiante con una norma metodológica concreta, la de orientarle en su comentario. Esta doble finalidad no puede olvidarse al enjuiciar dichos volúmenes. El presente, vigesimoquinto de la serie, está dedicado a dar a conocer el pensamiento social del P. Antonio Vicent, jesuita castellonense (1837-1912) y hombre polifacético que supo combinar su estudio e investigación con la labor pastoral, dedicada en su caso principalmente al mundo obrero, y materializada en el Círculo Católico de Obreros de Manresa (1865). La obra de Vicent vino determinada por la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII y la polémica que levantó en los ambientes católicos españoles. Ni la encíclica ni la obra de Vicent están

ciertamente en la avanzada del movimiento católico social del momento, pero una y otra cumplieron un cometido bien determinado y concreto, despertar a los católicos ante la urgencia de una problemática y dar unas primeras orientaciones en orden a la acción, aunque ésta pudiera avanzar más rápidamente que aquéllas. Por otra parte, quien conozca aun sumariamente la historia de España en la década de los noventa, no extrañará en absoluto el tono polémico — apologético incluso — del P. Vicent. La presentación de la obra está hecha por José Manuel Cuenca, uno de los pioneros del estudio del siglo XIX en el campo eclesiástico, que rápidamente centra la obra en su tiempo y presenta después las coordenadas para los breves comentario-tipo, que se encuentran al final del volumen. Quizás una breve cronología recogiendo los principales hechos del movimiento obrero en aquellas fechas hubiera ayudado al futuro lector-estudiante a una mejor comprensión del texto vincentino.

JUAN BADA

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ CONDE, *El Libro de los Testamentos de la Catedral de Oviedo*. Roma, Iglesia nacional española, 1971, 437 páginas, 3 láms. (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica. Monografías, núm. 17).

El obispo ovetense Pelayo ha sido objeto de diversos estudios y de innumerables citas y comentarios. Faltaba, empero, un estudio de conjunto. La presente obra pretende llenar esta laguna y creemos que lo ha conseguido; aunque el mismo autor sea consciente de que es difícil decir la última palabra en tan varia serie de problemas diplomáticos e históricos que presenta la documentación pelagiana.

Como el *Corpus Pelagianum* ha sido más estudiado, el autor se centra en el *Libro de los Testamentos*. El primer capítulo ofrece una breve semblanza biográfica del prelado ovetense; el segundo, una descripción externa del manuscrito. En el tercero, el más extenso, se estudia críticamente, con erudición e intuición al mismo tiempo, el *Liber Testamentorum*, documento por documento, 84 piezas de los años 812 a 1153 aproximadamente. En el cuarto y último, el autor da una valoración de conjunto de la obra documental de don Pelayo, dejando sentada la tesis de que, aunque el obispo Pelayo de Oviedo falsificara muchos documentos, gracias a él han pasado a la posteridad piezas históricas y documentos de apreciable valor. La figura de don Pelayo es por lo mismo en parte reivindicada.

Obra perfecta en su metodología. Abundante y selecta bibliografía y dos completos índices, el onomástico y el toponímico, hacen aún más importante y útil este estudio.

F. TORT

JOSÉ MARÍA FERNÁNDEZ CATÓN, *El Archivo del Hospital de los Reyes Católicos de Santiago de Compostela, Inventario de fondos.* Santiago de Compostela, Universidad, 1972, 799 págs.

Huelga ponderar el gran interés científico para la ilustración de la Historia de España general y de la particular de Santiago, del inventario del archivo del Hospital Real trasladado al archivo de la Universidad Compostelana. El inventario comprende la regesta de varios miles de documentos divididos en 14 series bien diferenciadas y una última de «diversos» con su respectiva numeración particular. Es de destacar su perfecta metodología y sobre todo sus cuatro índices: cronológico, onomástico, topográfico y de materias.

F. TORT

JOSEP M.ª DOMÈNECH, *Història breu de Terrassa.* Dedicada als infants. Terrassa, Patronat de la Fundación Soler Palet, 1972, 144 págs. ilustradas.

La ciudad de Tarrasa, hoy tan renombrada por su industria textil, se distingue por sus muchos y valiosos monumentos y por la gran variedad de efemérides históricas que pueden interesar a los niños y a la juventud. El autor ha escogido con tino los más atrayentes desde la época prehistórica hasta nuestros días, y ayudado por varios colaboradores ha podido adornarlas con rica ilustración gráfica, en negro y en color, que hacen aún más atractiva su lectura: la cultura ibérica, la dominación romana, la visigótica y románica con sus famosas iglesias y frescos, el efímero obispado de Egara, sus concilios, las vicisitudes guerreras o calamitosas, las cofradías y gremios, las ferias y fiestas populares, la industrialización moderna, los patricios ilustres, la expansión urbana en los últimos lustros, todo expuesto en lenguaje adecuado a las mentes juveniles. Digna emulación de la obra aparecida sobre Manresa reseñada en nuestra revista (vol. 43). Se ha impreso al mismo tiempo una edición castellana.

J. V.

JOSÉ ALIAGA GIRBES, *Los tributos e impuestos valencianos en el siglo XVI. Su justicia y moralidad según Fr. Miguel Bartolomé Salón, O. S. A. (1539?-1621).* Roma, Instituto español de Historia eclesiástica, 1972, 354 págs. (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica. Monografías, núm. 18).

Nos hallamos ante un trabajo muy meritorio presentado como tesis doctoral de Teología Moral en la Academia Alfonsiana de Roma. Des-

taca su buena metodología y tipografía. Ha consultado abundante y selecta bibliografía tanto antigua como moderna. El autor divide su tesis en tres capítulos, aunque a primera vista, por la simple lectura del índice, no aparece la relación o no relación de los temas tratados con Fr. Salón. Incluye al final un apéndice documental interesante. Hubiera sido útil un índice de materias.

La obra demuestra con sobrada reflexión y erudición los aspectos positivos de la Teología moral tributaria de Fr. Salón: hacer descender los principios al campo de la vida práctica pública y privada dando una doctrina tributaria adecuada al hombre de su tiempo. Nota también el autor lo que podría llamarse aspecto negativo de su doctrina, esto es, el no entrar siquiera en la problemática de lo injusto de las exenciones tributarias de las clases altas: nobles y eclesiásticos.

F. TORT

MÁRIO MARTINS, S. I., *Estudos de Cultura medieval*. II. Braga, Ediçōes Magnificat, 1972, 304 págs., 12.º.

De la tan copiosa producción literaria del P. Martins, se recogen en este volumen veintiséis estudios, generalmente de tema religioso y medieval, que dan idea de la vastísima erudición de este polígrafo que incansablemente trabaja desde tantos años para ilustrar la historia de la cultura portuguesa, tan ligada con la española, como se puede ver en este tomo, en que se trata de personajes y temas nuestros: Pérez de Guzmán, Probervios de Santillana, Bernardo de Brihuega, *A trasladaçao de S. Tiago nos Autos dos Apostolos*. Particularmente se dedican varios artículos a Bernardo de Brihuega, contemporáneo de Alfonso el Sabio, que se interesó por la hagiografía, por la vida de los mártires, redactando unas compilaciones incluidas en los códices 2538 a 2541 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Curiosas ilustraciones gráficas tomadas de los manuscritos, principalmente de los que contienen los *Autos dos Apostolos* enriquecen esta miscelánea erudita tan variada y bien documentada.

Se anuncia la aparición de otros dos volúmenes con los escritos del P. Martins.

J. Vives

F. CASADO BARROSO, *La virtud de la Esperanza en Melchor Cano*. Roma, Iglesia Nacional Española, 1969, 213 págs.

El Instituto Español de Historia eclesiástica, con el número 12 de la sección de Monografías, publica este cuidadoso estudio sobre un manuscrito de Melchor Cano con la edición del texto hasta ahora conservado en los archivos.

El trabajo contiene tres partes: la presentación y descripción de códices, el estudio de la parte que corresponde a la Esperanza, y el texto hasta ahora inédito. La mayor extensión corresponde a la edición del texto.

El autor ha examinado los dos únicos manuscritos conocidos de esta obra de Melchor Cano, que es su comentario a la 2.ª 2.ae de santo Tomás.. La descripción de los códices y su análisis está muy conforme con los cánones vigentes en materia de estudios paleográficos. Es interesante el desarrollo de los problemas que suscitan estos dos únicos códices en orden a buscar su origen o posible dependencia. Ciertamente que repetidas veces ocurre semejante perplejidad cuando se examinan los distintos manuscritos de autores que no han dejado el original, o que frecuentemente se poseen a través de los discípulos. Nosotros insinuaríamos también un intento de solución. Puede muy bien tratarse de apuntes de los discípulos (sobre todo en el manuscrito del Vaticano), y es lo más probable, por no decir seguro. El problema surge al observar una letra corrida y regular, poco frecuente en apuntes tomados en clase a vuela pluma. Pero es de notar que con frecuencia los alumnos tenían sus copistas — máxime si los alumnos eran de familias algo pudientes —, los cuales pasaban en limpio los cartapacios. Y aun se daba el caso de escribas que acudían a las aulas únicamente para tomar las lecciones de los maestros, a fin de que el estudiante no perdiese el tiempo en tomar notas, sobre todo si el tal alumno no era demasiado buen calígrafo. Así se explicaría, por una parte, la elegancia de la letra, y por otra la diversidad de textos o redacciones. Todas las demás dificultades, ya las soluciona suficientemente el autor o las explica de manera satisfactoria.

El estudio que hace sobre la *Esperanza* nos parece bien logrado, suficientemente amplio para dar cabida a todas las cuestiones y su importancia en el pensamiento de Cano, al mismo tiempo que para demostrar su originalidad en algunos puntos; y suficientemente breve para no ocupar toda la extensión de la obra que, naturalmente, en buena parte corresponde al texto.

La edición de la parte que corresponde a la virtud de la Esperanza la presenta en un texto nítido y según las exigencias críticas. Quizás podrá discutirse la conveniencia u oportunidad de intercalar los dos manuscritos en ciertos pasajes. De todos modos, no nos parece mal este sistema. Pero nos habría gustado más que la intercalación hubiera aparecido más claramente, ya que los signos empleados para las letras o palabras añadidas por el amanuense al manuscrito, y para las letras o palabras o párrafos añadidos de otros manuscritos, son tan semejantes que a primera vista no se distinguen con facilidad. Creemos, sin embargo, que es un defecto más de impresión que de contenido.

Esta obra merece mil plácemes al autor, que ha trabajado muy bien

en la presentación, transcripción, cotejo y publicación de los manuscritos; trabajo ímprobo y poco reconocido muchas veces.

FRANCISCO DE P. SOLÀ, S. J.

F. SÁNCHEZ-ARJONA HALCÓN, *La certeza de la Esperanza Cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca.* Roma, Iglesia Nacional, 1969, xiix-265 págs.

Es éste el volumen 14 de las *Publicaciones del Instituto español de Historia eclesiástica,* radicado en Roma. Es, a su vez, la tesis doctoral presentada por el autor en la Pontificia Universidad Gregoriana, y constituye un valioso estudio sobre la debatida cuestión — sobre todo en el Tridentino — acerca de la certeza que podemos tener de nuestra salvación.

Como reza el título, se ciñe el autor a la Escuela salmantina, y concretamente expondrá la doctrina de los grandes maestros Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza, Melchor Cano, Juan de la Peña, Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpore Christi, y Bartolomé Medina. Estos estudios particulares van precedidos de una Introducción general sobre la cuestión y de un capítulo en que trata del estado del problema en la Teología de santo Tomás y Cayetano.

Aunque el trabajo quiere dar una idea de conjunto de la que llamaríamos evolución de la doctrina sobre la seguridad o certeza de nuestra salvación, no por esto deja de ilustrar detenidamente cada uno de los mojones del progreso dogmático evolutivo en este punto. Como los autores van escalonados, insensiblemente se va siguiendo el desarrollo doctrinal, que cada uno representa respecto del anterior. Y éste creemos que es uno de lso méritos de esta obra.

Cada uno de los capítulos dedicados a sendos teólogos es un verdadero estudio monográfico sobre sus obras y doctrina particular. La lectura de esta obra da la sensación de firmeza y seguridad doctrinal. Hay poca erudición, pero mucha profundidad y síntesis acertada. Quizá para evitar la difusión o repetición ha omitido a veces comentar o exponer algunos textos o tratados que ha anunciado en las fuentes. Así, por no citar más que un caso, al estudiar a Domingo de Soto menciona su *Apología contra Catarino,* de la cual después no hace la más mínima mención ni referencia. También habría sido interesante la síntesis doctrinal que sobre este punto hace Soto en su carta al cardenal Francisco de Mendoza, desde Trento, fechada el día 10 de enero de 1547, tres días antes de la aprobación solemne del decreto tridentino.

Dice Sánchez-Arjona que no se atrevía a publicar el *Excursus*: En torno a la autenticidad del Comentario sobre la esperanza de Báñez. Y a la verdad, habría sido una lástima semejante omisión. Se ha ma-

nifestado el autor un hábil historiador y crítico, y ha puesto de manifiesto la erudición, de que no ha querido hacer gala durante la obra. Estamos plenamente convencidos de que tiene toda la razón al rechazar la opinión del P. Beltrán de Heredia, y asignar a Medina como autor de dicho tratado sobre la Esperanza. Los argumentos son totalmente convincentes. Ha descubierto aquí el autor unas cualidades que sería bueno continuase cultivando; que podrían poner en claro muchos puntos oscuros de la historia de la Teología y Filosofía medieval y aun del Siglo de Oro español.

Mil plácemes por esta obra tan apreciable, que deseamos sea el primero de una serie de volúmenes que vaya publicando.

FRANCISCO DE P. SOLÀ, S. J.

MAGISTRI PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV libris distinctae,* tom. I, pars I: *Prolegomena;* pars II: *Liber I et II,* Grottaferrata (Roma), 1971, 169 y 642 págs.

Es el volumen IV del *Spicilegium Bonaventurianum* que en el Collegium S. Bonaventurae Ad Claras Aquas publican con meritoria constancia los beneméritos PP. Franciscanos. Ésta es la tercera edición crítica que nos ofrecen de las *Sentencias* del excepcional maestro Pedro Lombardo.

Su historia se describe minuciosamente en la parte primera: *Prolegomena.* Allí se hacen vivir las vicisitudes por que han pasado los autores y sus obras, desde los primeros pasos para ediciones críticas, sin aquel conocimiento del siglo XII que ahora se posee, hasta la desgraciada inundación que estropeó materiales tipográficos, máquinas y demás instrumentos de trabajo, cuando estaban en la imprenta los originales de esta tercera edición. Lo que se estaba imprimiendo ya en 1966, no ha podido aparecer a la luz hasta cinco años más tarde. Y a nosotros todavía nos parece que ha sido un récord de diligencia y empeño.

La primera parte del tomo I, que contiene los *Prolegomena,* es un estudio erudito y hasta el presente exhaustivo de cuanto se ha dicho y se conoce acerca del apreciado Lombardo, maestro de las Sentencias. Después de recensionar la historia de las tres ediciones, en el capítulo I, pasa el capítulo 2 a estudiar los elementos críticos con que se cuenta para determinar los principales pasos y sucesos de la vida de Pedro: origen y estudios, subdiácono y canónico, teólogo célebre, consultor de Eugenio III, sus relaciones con Gilberto Porretano, su docencia; obispo de París: su elección y hechos; sobre la leyenda de la venida de su madre; su muerte y sepultura. Unas 40 páginas de erudición y precisión crítica.

En los capítulos sucesivos (del 3 al 6) se trata de los diversos escritos del Maestro de las Sentencias: las Glosas a los Salmos, a las Cartas de san Pablo; sus sermones; escritos espurios. En cada uno de estos capítulos se estudia: los textos, manuscritos, impresos, fuentes, ediciones, tiempo de la composición, etc. El nivel científico y crítico no desmerece jamás.

El capítulo 7 se dedica a las *Sentencias,* que es propiamente el tema de esta edición; por esto se trata más detenidamente con un análisis de los manuscritos, su valor y dependencia, etc., y se determinan los criterios que han prevalecido para escoger el texto de la edición y su aparato crítico.

Índices de códices y autores con las materias, cierran este interesante volumen que acredita a sus editores.

La *Pars II* es la edición de los libros I y II de las *Sentencias.* Como suelen presentarse las ediciones críticas de Grottaferrata, al pie de la página hay tres series de notas: la primera corresponde a las variantes del texto según los manuscritos; la segunda, a las citas de los autores, ya sean explícitas, ya meramente implícitas o indicadas; la tercera, que no se encuentra en todas las páginas, se refiere a relaciones doctrinales con el texto.

Entre los códices de las Sentencias había gozado de extraordinaria importancia el manuscrito 300 de Troyes, porque en él se lee una datación del 1158, lo que hizo que no pocos autores lo creyeran contemporáneo y casi el «original» de Pedro Lombardo. Sin embargo, no sin razón, esta tercera edición lo ha considerado de menor interés — por los motivos bastante satisfactorios que aducen —, apartándose así de la segunda edición, que había anotado cuidadosamente todas sus variantes.

Creemos, con todo, que los argumentos que aduce en favor de una data posterior del códice, de suerte que se trataría de una copia del anterior hecha a principios del siglo XIII, son convincentes de todo. Pero habría que aclarar otras dos cosas que no parecen tan bien demostradas: 1.ª, que se tratase de una copia infiel, pues si la copia es buena, el texto no deja de ser valioso, ya que nos llevaría al mismo año de la composición de las Sentencias; 2.ª, que la datación: *Anno Domini MCLVIII conscriptus est iste liber,* haya que interpretarla como la fecha del término de la obra de Pedro Lombardo, y no de la transcripción del manuscrito. Los editores sugieren — y de hecho se adhieren — la interpretación primera, contra todos los eruditos. No vamos a discutir la legitimidad de la traducción del *conscriptus* por oposición a *scriptus,* pero no comprendemos por qué se habría de poner esta fecha, o esta referencia. De todos modos, no negamos la fuerza de los raciocinios de los editores a este propósito. Son, por lo menos, una buena sugerencia que se podría tener en cuenta para otros códices o manuscritos de distintos autores.

Los *índices*, amplios, minuciosos y concisos, que acompañan este volumen, son un buen colofón que nos hace esperar con ansias la aparición de los libros III y IV.

FRANCISCO DE P. SOLÀ, S. J.

CASTELLI, DEROSSI, GIORGI, DORFLES, ANTISERI, etc., *Significato e previsione* Padova, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, CEDAM, 1971 («Archivio di Filosofia», 1971, n.º 3).

Es bien conocida y apreciada en todos los círculos intelectuales y filosóficos la colección de volúmenes monográficos que bajo la dirección de Enrico Castelli se viene publicando en «Archivio».

Este volumen enlaza dos términos de gran interés: el estudio semántico de lo que es la significación y el significado de la palabra, le contrapone el de la previsión, no solamente como consecuencia de la significación y significado de una palabra que es signo, sino también influyendo en la significación del significado.

Se enlazan, pues, alrededor de este complejo tema diez estudios que lo examinan desde puntos de vista muy diversos. Después de la Introducción de E. CASTELLI siguen: G. DEROSSI, *Previsión, signo y experiencia;* R. GIORGI, *«Significación y previsión». Alguna (imperfecta) paradoja del prever;* G. DORFLES, *«Previsión y significación». Previsibilidad, causalidad y metamorfosis semánticas*; D. ANTISERI, *Historiografía científica, filosofía de la historia y teología de la historia*; P. MARIOTTI - G. BETORI, *El lenguaje de la maravilla en la ciencia y en el discurso religioso*; A. VASA, *Sentido y significación a través de la obra de G. Frege*; V. SOMENZI, *Significación y previsión en biología*; A. CARSETTI, *Significación e información*; M. NASTI, *La significación de la previsión científica y la tesis de la identidad estructural.* Termina el volumen con un comentario de M. M. OLIVETTI, *La significación de la filosofía Jacobiana en las recientes interpretaciones de la «Jacobi Renaissance»*, y algunas recensiones.

No sólo hay mucha variedad de temas en este volumen, sino también gran variedad de profundidad en los autores que los estudian. Me ha llamado la tención especialmente el trabajo de D. Antiseri sobre filosofía y teología de la historia, aun cuando no estaría de acuerdo con el pensamiento del autor. Me parece que se mezclan con frecuencia dos cosas muy diversas: una es que haya objetivamente una exigencia de significación con lo significado y otra es que subjetivamente se dé; y aun en este último caso, una cosa es que se dé esta *aprehensión* y otra es que haya *adhesión.*

Si se mezclan o confunden estos aspectos, la conclusión puede ser bastante pesimista y agnóstica, como la que apunta el autor (págs. 99-100); pero mezclarlos sería como decir que los hombres usan lentes

para ver; que a veces no ven porque no usan los lentes debidos; y que hasta viendo, no perciben lo mismo los ojos de una mosca que los de un elefante o los de un hombre. De lo cual no se infiere la subjetividad de la «percepción» (y de la «adhesión» intelectual), sino que hay «un factor» para la totalidad que es el acto visual (por ejemplo en las cosas de la Fe, es bien conocida la doctrina teológica de la necesidad de la gracia para el acto de Fe, concediendo Dios «suavitatem in consentiendo et credendo veritati», Denz-Schönm, 377; 1525; 3010). Esta observación no quita que en el trabajo de Antiseri hay una aportación realmente interesante y copiosa información para advertir cuánto influye la situación del sujeto sobre la misma significación y significado del signo.

Este volumen es especialmente interesante para los modernos estudios sobre Filosofía del lenguaje, que tanto auge cobran en nuestros días.

JUAN ROIG GIRONELLA

JOSÉ LUIS SANTOS DÍEZ, *Política conciliar postridentina en España*. Roma, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1969, 163 págs. (Monografías, núm. 13).

Sería imposible resumir en unas pocas páginas la inmensa temática del quehacer post-tridentino español que se proyecta con influencia rectora hasta el Vaticano I, objeto de numerosos y extensos trabajos. No obstante, la obra de José Luis Santos Díez, centrada en la segunda mitad del siglo XVI, es sumamente importante para conocer ciertos aspectos de su primeriza influencia entre nosotros y del interés real, a partir de Felipe II, de la pronta puesta en práctica de sus decretos de Reforma.

Es de destacar el buen método científico empleado, la consulta de reciente bibliografía, la aportación de material de archivo inédito. Han sido consultados de manera particular el Archivo General de Simancas, rico en la temática postridentina, y el Archivo Secreto Vaticano. La obra incluye un valioso apéndice con 27 documentos inéditos, relativos en su mayor parte al Concilio Provincial de Toledo, y un registro de 125 documentos sobre el mismo Concilio de Toledo y sobre la legislación alrededor de los concilios provinciales españoles de Toledo, Compostela, Tarragona, etc., celebrados en cumplimiento de la sabia ordenación canónica tridentina.

F. TORT

INSTITUTO MUNICIPAL DE HISTORIA, *Manual de Novells Ardits, vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní.* Publicación iniciada en 1892 por los Ilmos. Sres. Concejales D. Federico Schwarts y D. Francisco Carreras y Candi, por encargo del Excmo. Ayuntamiento. Dirección y prólogo del Dr. Pedro Voltes Bou, transcripción a cargo de Enrique Gubern Hernández. Vol. XXV; *años 1705-1706.* Barcelona, Ayuntamiento, 1972, 295 págs.

Nos hallamos ante un nuevo volumen, el XXV, del «Dietari del Antich Consell Barceloní», que, como los anteriores, es sumamente útil para la investigación de la historia local de Barcelona y Principado de Cataluña en el período de su autonomía. El investigador y el estudioso pueden encontrar sin esfuerzo y con la máxima garantía de transcripción documentos de archivo que van iluminando toda una época tanto en su dimensión política como religiosa, económica, social y costumbrista. El presente volumen contiene el acontecer diario del Consejo de Ciento durante los meses de enero a diciembre de 1705. Siguen además una serie de 115 apéndices o documentos con su correspondiente regesto. Tanto en una como en otra parte aparecen varias cartas reales. La obra concluye con un índice analítico que, a nuestro entender, hubiera podido ser más completo.

F. TORT

ARXIU VIDAL I BARRAQUER, *Església i Estat durant la Segona República espanyola, 1931-1936.* Textos en llengua original. Edició a cura de M. BATLLORI i V. M. ARBELOA. I. Monestir de Montserrat, 1972, 560 págs., en 2 tomos, 8 láms. (Scripta et Documenta, 20).

Es arriesgado y difícil trazar con objetividad la historia de acontecimientos recientes de los cuales aún perviven no pocos actores influyentes en tales efemérides. Pero es muy útil y conveniente publicar pronto y con metodología moderna la documentación pertinente. Es lo que se proponen llevar a cabo los autores de esta obra que se anuncia como primera parte y que se refiere a un fondo epistolar y documental recogido en el archivo particular de una de las figuras eclesiásticas hispánicas más destacadas en el desarrollo de la cuestión anunciada en el título, es decir, las relaciones entre Iglesia y Estado a partir del advenimiento de la segunda república española en 1931.

Era el metropolitano de la Tarraconense, o sea de las diócesis de Cataluña, que tanto pesó en la gestación de aquel advenimiento y, además, cardenal, lo que le confería particular autoridad como representante de la Santa Sede. Se recogen casi 200 piezas, algunas con múltiples apartados, en las que intervienen prominentes personalidades de

la Iglesia y del Estado español: arzobispos, obispos en particular o colectivamente, presidentes de asociaciones religiosas, ministros y jefes de la nación y de la Generalidad de Cataluña, nunciatura, etc., y casi siempre sobre la nueva legislación que pretendía establecer el nuevo Régimen en relación con las prerrogativas eclesiásticas o religiosas otorgadas en la Constitución anterior, como era de suponer, dadas las ideas de los nuevos dirigentes de la nación.

El texto va acompañado de anotaciones a pie de página que pueden servir para el mejor entendimiento del contenido y de las circunstancias que los motivan y son muy abundantes, precisas y perfectamente documentadas, no sólo a base de la abundante bibliografía conocida sino también de la inédita que no se cree necesario publicar íntegra. Esto además de varias introducciones que ayudan a una mejor comprensión. Estas introducciones se ofrecen en catalán y en castellano. Asimismo se da en castellano lo que podríamos llamar el regesto o sumario de todos los documentos, la mayor parte de los cuales ya su original está escrito en esta lengua, como se comprende. Otros índices son el bibliográfico, el de autores y destinatarios, el analítico y el general.

J. Vives

ADOLFO DE NICOLÁS, *Teología del progreso.* Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972, 416 pàgs. (Col. «Verdad e imagen», 29).

Els interessats en l'evolució de la teologia en el catolicisme del nostre segle apreciaran, sens dubte, aquesta obra sintètica: presenta l'efervescència provocada, en aquests darrers vint-i-cinc anys, per l'esforç d'il·luminar les realitats terrestres i, en concret, el fenomen «progrés» des de la fe i assumir-se tots els desafiaments inevitables. És d'aquesta forma que ens trobem davant d'una panoràmica històrica de valor, ja que a la pràctica estudia tota una problemàtica que afecta els diversos dominis teològics. L'anàlisi i el balanç de la diversitat de teologies en constant recerca, provinents d'instints religiosos, de comportaments racionalitzats i de mètodes divergents, està duta a terme amb el rigor que es demana en treballs d'aquests tipus; així ho garanteix el P. Alfaro, que prologa l'obra, dirigida per ell mateix. L'estudi, a més, té el mèrit de fer adonar de la manera com l'elaboració teològica desemboca en el pla de les mateixes opcions enfront de les realitats d'aquest món.

Una bibliografia abundant i seleccionada clou aquest estudi apreciable. En general és citada la versió castellana de les obres que han estat traduïdes, més nombroses que les que l'autor presenta (vegeu, per exemple, la bibliografia del P. Congar). També és d'agrair que l'autor hagi volgut fer constar les obres escrites sobre els teòlegs més re-

presentatiux: en aquest camp, trobem a faltar el llibre del P. O. DE LA BROSSE, *Le Père Chenu. La liberté dans la foi* (París, 1969), que il·lumina tota l'aportació d'aquest teòleg profètic. Encara en el camp de la bibliografia, sorprén que l'autor no hagi tingut present l'obra de BERNARD BESRET, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935-1955* (París, 1964); no he notat aquesta llacuna per simple erudició: De Nicolàs hauria pogut matisar millor tot el sentit del seu capítol 3.er de la II part, sobretot pel que fa a la tendència escatològica, explicada només en funció de Daniélou, i descurant l'escatologisme més pessimista, proclamat en els *Liminaire* de la revista «Dieu vivant» i en els teòlegs del cercle format entorn a l'esmentada revista, així com l'escatologia monàstica que, amb l'ambigua valoració de la vida angèlica, representà un entorpiment a la teologia del progrés.

Lamentaria que algú interpretés aquestes observacions de detall en perjudici del conjunt d'aquesta obra que té el mèrit de recollir una àmplia problemàtica que encara es fa sentir avui i que convé conèixer per apreciar millor la nova època en què ha entrat la teologia. Una teologia que tendeix a deixar de ser metafísica i autoritària i que vol interpretar la realitat del nostre món en funció de l'actualitat de la Paraula de Déu.

EVANGELISTA VILANOVA

Helvatia sacra, begründet von P. RUDOLF HENGGELER, O.S.B. Heruasgegeben von ALBERT BRUCKNER. Abteilung I, Band. I: *Schweizerische Kardinäle, das apostoliche Gesandtschaftswesen in der Schweiz, Erzbistümer und Bistümer,* I. Berna, Franke Verlag, 1972, 698 págs. de texto y 4 mapas plegados.

Es éste el primer volumen de una magna colección que tuvo sus precedentes ya en el siglo pasado, pero que se estructura de nuevo después de haberse formado un equipo de colaboradores que puede llevarla a cabo con toda la documntación necesaria y con la prestancia de esas obras monumentales, básicas para fundamentar la historia eclesiástica de un país o de una nación.

Como tema principal o fundamental se toma la historia y estructura de las diócesis suizas actuales, pero, dada la fluctuante división política y diocesana a través de los tiempos, se incluye asimismo la de diócesis limítrofes de Francia, Italia y Alemania, naturalmente con la distinción de dedicar mucho menor espacio a las diócesis no suizas, ya que sólo se requiere indicar la actuación eclesiástica recíproca entre unos y otros territorios, es decir, la intervención jerárquica que obispados con sede fuera de Suiza tuvieron sobre territorios suizos, o al revés, la de los de obispados con sede suiza sobre los no nacionales. Esto en cuanto a la

parte principal del volumen, pues, como ya señala el título, preceden dos apartados generales esquemáticos muy breves sobre los cardenales suizos en número de cuatro, que sólo ocupa las páginas 31-33, y el segundo sobre los legados postólicos, en número de 120, en las páginas 35-60. De estos representantes pontificios se especifica, si conviene, el asunto o asuntos a ellos encomendados.

La historia de las diócesis se ha dispuesto por orden alfabético del nombre en alemán, en total diecisiete, de las cuales en el primer volumen se describen cinco, las de Annecy, Aquileia, Basel, Besançon y Chur, esto es, sólo dos suizas, las de Basilea y Coire (Chur).

Es en la exposición de estas dos diócesis donde se puede admirar la magna labor desarrollada por los colaboradores y la utilidad de las materias incluidas. Más de 200 páginas para la diócesis de Basilea distribuidas en dos épocas, la antigua hasta 1828 y la moderna a partir de esta fecha. Se da el nombre del patrón, de la dedicación, historia, situación o circunscripción, escudo, armas, archivo y bibliografía. Otros apartados: los obispos, vicarios generales, oficialato de la Curia, comisarios para los Cantones, cabildo catedral y sus dignidades, parroquias, órdenes religiosas, con mapas ilustrativos.

J. VIVES

JEAN SCOT, *Commentaire sur l'Evangile de Jean*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de EDOUARD JEAUNEAU. Paris, Les Editions du Cerf, 1972, 488 págs., 4 láms. (Sources chrétiennes, número 180).

Otro volumen de la preciosa colección antes enaltecida (p. 175) y que merece los mismos elogios, aunque de carácter muy diferente. Se trata de una obra inacabada, quizá por muerte del autor, y conservada en un solo manuscrito mutilado, en parte ya antes del siglo XII, por la pérdida del primer pliego y de otros dos antes del siglo XVII. Esto, si por una parte simplifica grandemente el aparato crítico, por otra origina una serie de cuestiones que el autor intenta y logra casi siempre resolver o mejor dicho coopera sagazmente en perfeccionar las soluciones que ya dieron perspicaces investigadores.

La primera cuestión es identificar el autor del tratado, Escoto Erígena, que ya resolvió el descubridor y primer editor del texto anónimo del manuscrito de Laon, F. Ravaisson (1949), reproducido en PL 122, 297-348, y que refuerza con nuevos argumentos Jeauneau. La segunda es la de aceptar como manuscrito original, revisado por el mismo Escoto, la copia de Laon, como había propuesto Traube fijándose en las correcciones que presenta y, si bien su discípulo Rand rechazó posteriormente esta hipótesis por haber advertido que había dos series de correcciones de mano distinta, Jeauneau, asesorado por el gran espe-

cialista Bishof, defiende la tesis de Traube admitiendo que sólo una de las dos series de correcciones son debidas a Escoto, lo que es suficiente para sostener que el ms. de Laon es el primer original.

Interesantes las consideraciones sobre cuándo se desgajaron los pliegos perdidos en razón a explicar la difusión y utilización posterior; pero la más profunda y meritoria labor ha sido la de ampliar hasta el summum el conocimiento de las fuentes en un índice especial y particularmente en los doctos comentarios acerca de las doctrinas de Escoto en las notas de pie de página, que ilustran el aparato crítico; doctrinas de marcado interés para exégetas, teólogos y filósofos.

Ingeniosa la disposición tipográfica de la edición del texto para que a primera vista puedan percibirse las adiciones y correcciones de las dos series y la correspondencia a los folios del manuscrito y a la edición de Migne.

En apéndice se dan: una nota sobre la fortuna del libro de Escoto, utilizado ampliamente en la *Glossa ordinaria* del siglo xii (lista completa de las glosas marginales); una edición crítica del *Ambiguorum Liber* en griego, de Maximus Confessor, con la traducción de Escoto al latín, y una disquisición sobre las voces: *Allegoria, Mysterium, Sacramentum* y *Symbolum.*

Se cierra el volumen con los índices: I, de citas bíblicas; II, de autores antiguos; III, de vocabulario (muy extenso), y IV, de manuscritos mencionados.

J. Vives

Anastasio Granados García, *El Rito mozárabe en Palencia.* Palencia, Boletín Oficial del Obispado, 1973, 70 págs., 15 láms.

El autor, obispo de Palencia, había pedido a la «Sacra Congregatio de Cultu divino» la facultad de poder celebrar en algunas iglesias antiguas de su diócesis la santa misa en rito mozárabe, facultad que le fue concedida el 8 de julio de 1972. Para justificar dicha petición, ya ante la Sagrada Congregación ya ante los fieles, el Dr. Granados preparó este estudio que ahora publica con nueva documentación. Hay que tener en cuenta que el mismo Dr. Granados, antes obispo auxiliar de Toledo, había sido durante algunos años capellán de la capilla toledana, que conserva el privilegio de celebrar en tal rito.

El folleto ofrece unas notas históricas sobre la liturgia hispana en general muy bien documentadas siguiendo particularmente los estudios del P. Pinell, que acaba de publicar una síntesis histórica de dicho rito en el *Diccionario de Historia eclesiástica de España,* del Instituto E. Flórez (pp. 1303-1320) y una edición del *Liber Orationum psalmographus.* Se especifica en el folleto al pormenor la estructura de la misa mozárabe con su Anáfora.

Pero como aportación especial para justificar su petición a la Sagrada Congregación se recuerda la gran actuación del obispo palentino Conancio, autor de textos y cánticos de aquella liturgia y la existencia en la diócesis de varias insignes iglesias de la época visigoda mozárabe, de la que se presenta una descripción histórica particularmente del más notable de estos monumentos, la basílica de San Juan Bautista de Baños de Cerrato, levantada por el rey Recesvinto en el año 661, como atestigua una famosa inscripción y que, aunque mutilado de su primitiva estructura, es quizá el mejor conservado de su época en España. También es muy notable la cripta de San Antolín en la catedral y, entre las de época mozárabe, la iglesia románica de Frómista. Una serie de láminas manifiesta la prestancia de la serie de iglesias palentinas en las que será oportuno celebrar la misa mozárabe en solemnidades especiales y oficiando el obispo.

Como apéndice, se publica el texto de unas 50 *Orationes dominicales* del *Liber psalmographus,* atribuidas con bastante fundamento al ya mencionado obispo Conancio.

J. VIVES

A. LUIS VAZ, *O rito Bracarense.* Coimbra, Ofic. gráf. Augusto Costa, 1970, 128 págs., 16.º

— *O rito Braccarense* (vol. II). *Ordinario de la Missa, Calendario. Texto.* Braga, Editor J. Dias Castro, 1972, 110 págs., 16.º

En ocasión de las reformas litúrgicas preconizadas por el concilio Vaticano II, el autor trata en estos dos folletos de fundamentar la posibilidad de la permanencia del antiguo rito bracarense con las adaptaciones pertinentes en concordancia con las disposiciones conciliares. Por ello esboza una historia de dicho rito, de sus vicisitudes o intentos de suprimirlo o de variarlo, ofreciendo en el segundo fascículo esquemas de lo que podría ser el ordinario de la misa y el calendario traducido según conviniera al portugués.

J. VIVES

JACQUES FONTAINE, *L'Art préroman hispanique.* I. Abbaye Sainte Marie de la Pierre-Qui-Vire (Yonne), Zodiaque, 1973, 420 págs. con 61 láminas de 161 grabados en negro y 7 en color (La Nuit des Temps, 38).

En esta colección de la editorial Zodiaque se han publicado ya 38 volúmenes sobre el Arte romnico en Europa. Al de España se le han dedicado hasta ahora siete tomos: dos a Cataluña, otros dos a Castilla, y uno a Navarra, a Aragón y a León. Éste, según indica el título, quiere estudiar los precedentes del arte románico empezando por el paleocristiano. Para los tomos del románico se encargó la redacción del texto

a un autor hispánico. Dadas las características muy especiales del que ahora presentamos, se ha preferido con acierto a un autor francés que ofrecía ventajas manifiestas. En efecto, característica singular y muy destacada de este tomo es poner de relieve la íntima conexión por no decir dependencia de los monumentos descritos y su simbolismo con la literatura patrística y narrativa de la época, y entre los arqueólogos españoles, buenos y autorizados historiadores del arte de este período, no era fácil encontrar uno que conociera tan a fondo nuestra literatura patrística como el Dr. Fontaine, autor de los magistrales estudios sobre san Isidoro. Es lo más notable de esta monografía: las continuas referencias en la descripción y valoración de los monumentos a los textos literarios y narrativos que los ilustran y ayudan a interpretarlos.

Del largo período prerrománico se estudian aquí tres épocas, el arte paleocristiano, el visigótico y el llamado arte asturiano, o primeras manifestaciones de la reconquista iniciada en Asturias.

El volumen se ha dividido en dos partes. La primera: síntesis historicoartística de las características de cada grupo de monumentos, por épocas y temas y sus relaciones o influencias entre ellos y con los de otros países del Occidente y del Oriente. En la segunda, *Notices*, se da la descripción particularizada en lista alfabética de cada uno de los monumentos conservados en número de 69, con la distinción natural de ser brevísima para aquellos que ya fueron estudiados ampliamente en la primera parte, y mucho más detallada para los demás que antes sólo fueron mencionados ocasionalmente.

Es en la primera parte (pp. 29-384) en la que resplandece la maestría del expositor realzada por una selecta extraordinaria ilustración gráfica, ya que, como es sabido, un equipo especializado de expertos en fotografía de la abadía La Pierre-Qui-Vire recorrió la península para tomar directamente las imágenes; sólo tres o cuatro fueron facilitadas por otros talleres, como una del Archivo Mas de Barcelona.

No nos es posible señalar las muchas y singulares cuestiones suscitadas por el Dr. Fontaine y discutidas o explicadas, según ya hemos indicado, a base de la descripción de los monumentos y objetos en comparación con los textos patrísticos y narrativos de la época. Destacamos, entre otros, las páginas dedicadas a los monumentos palentinos de San Juan de Baños de Cerrato y de la cripta de San Antolín de la catedral; al de San Fructuoso de Montelios (Portugal), a los tan curiosos del arte asturiano y a los del discutido complejo de las tres iglesias de Tarrasa.

La presentación tipográfica del volumen quiere ser y es ultramoderna, aunque sin estridencias: amplios y variados márgenes en blanco exteriores o superiores, que frecuentemente ofrecen mapas, planos, facsímiles, viñetas o miniaturas; casi sin márgenes interiores; variada disposición de los espléndidos grabados tan abundantes en las láminas en negro y en color. Derroche de imaginación.

Sólo es chocante, y no sabemos a qué puede responder, la anárquica numeración de páginas. Son muchas, muchísimas (casi la mitad), las que no llevan la numeración seguida del volumen; entre otras, todas las que presentan láminas y que sin embargo son contadas como si la tuvieran. Lo que sí llevan estas páginas es el número del grabado. Todo esto complica, como se comprende, no poco la utilización del índice de nombres y objetos de arte que va al final con referencias a la numeración general, que no es fácil encontrar por lo que acabamos de decir.

J. VIVES

Actas del VIII Congreso internacional de Arqueología cristiana: Barcelona, 3-11 octubre 1969. Città del Vaticano, Pont. Istituto di Archeologia cristiana. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, 2 vols. de 614 págs. de *Texto* y 264 *Láminas* (Studi de Antichità cristiana, XXX).

Recoge la obra la Crónica, las ponencias y las comunicaciones escritas para el mencionado congreso, en torno al tema general: Estudio de los monumentos arquitectónicos y artísticos y de sus características propias de cada provincia de Occidente en relación con sus orígenes, dependencias, concomitancias y las aportaciones que ellas representan al acervo común de la metrópoli romana, que quedaba excluida, así como todo el Oriente. Además se admitieron, como ya es costumbre, comunicaciones sobre nuevos hallazgos de los últimos años en todo el orbe cristiano (siglos I-VII).

Las provincias afectadas fueron: Hispania, las del Norte de África desde Libia hacia Occidente, las Galias Cisalpina y Transalpina, la Belgica-Germania-Retia y la Britannia.

Para Hispania se dan dos ponencias, la del Dr. P. de Palol, *Los monumentos de Hispania en la Arqueología paleocristiana,* que destaca tipos predominantes en las diversas regiones, particularmente en basílicas, baptisterios y necrópolis, y la del Dr. H. Schlunk sobre *Sarcófagos cristianos labrados en España,* en que se dan curiosas interpretaciones de estas singulares esculturas.

Sobre Hispania se reproducen además casi una docena de Comunicaciones; cuatro de ellas comentarios de singularidades de monumentos ya conocidos: sincretismo cristiano astral de algunos, por M. Broens; tapas de sarcófagos, por Recio Verganzones; cuevas eremitorios y centros cenobíticos rupestres, por M. Riu, y cronología de los sarcófagos hispanos, por M. Sotomayor.

Los otros tratan de nuevos hallazgos o excavaciones: un baptisterio en la catedral de Barcelona, por F.-P. Verrié; un Martyrium en Marialba (León), un mausoleo en Las Vegas de Puebla Nueva (Toledo)

y novedades en el monumento de Centcelles, por Th. Hauschild; en la villa romana de Bruñel (Jaén), por P. de Palol y M. Sotomayor; en la basílica de Bobalá (Lérida), por R. Pita y P. de Palol; en una necrópolis paleocristiana de Cartagena, por P. Sanmartín y el Dr. Palol, y en la cúpula con mosaicos de Centcelles, por el Dr. Schlunk. A este grupo añadamos la nota sobre algunos monumentos paleocristianos de Portugal, por el profesor D. F. de Almeida.

Sobre los monumentos del Norte de África se destacan las ponencias de N. Duval y P.-A. Février, sobre decoración; la de J. Lassus, sobre cuestiones de arquitectura y la de J. B. Ward Perkings acerca de los problemas de las excavaciones recientes en Libia.

Las ponencias sobre las Galias las suscribe M. Mirabella Roberti para la Cisalpina, y los ya nombrados profesores Duval y Février para la Transalpina. K. Böhner estudia los monumentos de las provincias romanas de Belgica, Germania y Raetia, y K. S. Painter, las villas y el cristianismo en Britania.

Otras 26 comunicaciones se extienden principalmente sobre recientes descubrimientos en diversas regiones del antiguo Orbis christianus: Roma, Italia con Cerdeña, Francia con Córcega, Inglaterra, Argelia, Istria, Chipre, Macedonia y Georgia, presentadas por relevantes personalidades en el campo de la investigación arqueológica, tales como varios ya citados antes y R. Crozet, F. Daumas, F. Delaruelle (†), P. du Bourguet, U. M. Fasola, R. M. Harrison, H. W. Haussig, R. Jurlaro, J. Leroy, C. M. Moracchini-Mazel, P. Poscharsky, M. Sacopoulos, W. N. Schumacher, A. Sonje, H. Stern, S. Tavano, P. Testini, N. Thierry, G. Tomasevic, V. Tran Tan Tinh, S. Tsuji y P. Van Moorsel, representes de muy diversos países.

La riquísima ilustración gráfica de fotografías y plantas reunidas en el segundo tomo correspondientes a cada una de las ponencias y comunicaciones pone de relieve la importancia y trascendencia de las investigaciones reseñadas en las Actas.

El orden seguido en la distribución de los estudios no es, como hubiera sido de desear, el de agruparlos por países o temas, según fueron leídos en las sesiones del Congreso y acabamos de hacer en esta reseña, sino por orden alfabético del nombre de los autores; primeramente para el grupo de ponencias y después para el de comunicaciones.

Precede naturalmente la Crónica de los actos solemnes de apertura y clausura, y de las sesiones de trabajo y excursiones, así como la lista alfabética de congresistas inscritos con la indicación de su residencia.

J. Vives

ISTITUTO INTERNAZIONALE DI STUDI LIGURI, *Omaggio a Fernando Benoit*, sotto gli auspici della Fédération historique de Provence, della Fédér. hist. du Languedoc méditerranéen et du Roussillon e delle città di Avignon, Arles, Aix-en-Provence, Marsiglia, Nizza. Bordighera, 1972, 5 vols.

El gran investigador Fernand Benoit, que en los últimos lustros podía ser considerado como el patriarca de los arqueólogos en la Provenza, había comenzado su formación científica en la «École des Chartes», y como bibliotecario archivero estuvo algunos años en África francesa y después en Arles, ciudad cargada de monumentos de la antigüedad clásica y cristiana, como toda su región. De ahí su paso de archivero historiador a arqueólogo, carácter que debía predominar en él hasta su muerte en 1969.

El Instituto Internacional de Estudios Ligures con el que él había colaborado le dedica, bajo los auspicios de varias instituciones históricas y ciudades francesas, esta voluminosa miscelánea con más de 80 estudios de investigadores españoles, franceses e italianos, además de unas notas biográficas preliminares de los profesores Gagnière, Almagro, Lamboglia y Palanque, que fueron leídas en un acto de homenaje o Conmemoración habido en Niza el 5 de junio de 1969.

Después de estas notas, en el vol. I, sigue la lista completa de trabajos o bibliografía del finado (pp. 41-92), que pasa de 500 números, en gran parte de arqueología prehistórica o romana, si bien no pocos son de tema paleocristiano o medieval.

Aun predomina más el tema prehistórico o romano pagano en los artículos de los colaboradores, entre ellos más de una docena de españoles: Almagro, Blázquez, García Bellido, Ripoll, Tarradell y otros.

Es en el V y último tomo que se han recogido los doce estudios que interesan principalmente a la temática propia de nuestra revista y uno de ellos hipánica: Jacqueline Renoir, *Les derivées des sigillées paléochrétiennes en Espagne* (pp. 33-68), minucioso y documentado repertorio preparado a la vista y observación directa de los objetos esparcidos por toda España derivados o emparentados con los de la Provenza.

Los estudios van profusamente ilustrados con grabados directos o de línea, plantas, etc., según el carácter de cada uno.

Estos cinco volúmenes son tirada especial de los de la «Rivista di Studi Liguri» correspondientes a los años 1967-1971.

J. VIVES

XXX Semana española de Teología. Madrid, 14-18 sept. 1970: *El Sacramento de la Penitencia*. Madrid, Instituto Francisco Suárez del C.S.I.C., 1972, 566 págs.

Con la regularidad de una fiesta del calendario litúrgico, desde hace 30 años viene organizando el Instituto F. Suárez una Semana de Teología cada mes de septiembre, en la que se trata del estudio de un tema central siempre de actualidad palpitante y en la que intervienen representantes de las más importantes instituciones culturales de la Iglesia española, tanto del clero diocesano como del clero regular. Diecisiete estudios sobre el Sacramento de la Penitencia, más dos de tema libre, se incluyen en este tomo, redactados por diez presbíteros y otros tantos religiosos.

A manera de útil introducción se empieza con un muy amplio *Guión bibliográfico sobre el pecado y la penitencia (1950-1970)*, por el Padre I. Rodríguez, O.C.D. (pp. 5-47), en el que se despojan gran cantidad de revistas nacionales y extranjeras (más de 850 números). También el segundo estudio puede considerarse como introductorio al tratar la *Problemática actual en torno al Sac. de la Penitencia* (pp. 49-84), por el prof. J .L. Larrabe Orbegozo, pbro.

Siguen una serie de diez artículos que recuerdan la doctrina penitencial a través de los siglos: en el Antiguo Testamento; en el Cristianismo primitivo; en la Tradición hasta san Agustín, atestiguada en un canon del Tridentino; en los historiadores griegos de la época constantiniana; en la evolución de las formas de penitencia con las que se exteriorizaba el perdón de los pecados; en Lutero; en el Concilio de Trento (tres artículos), y en el Vaticano II.

Singular mención por su modernidad merecen los estudios de J. Barreiro Somoza sobre *El concepto de pecado en la psicología actual* (páginas 403-415) y el de A. Alfredo Martínez, *Pecado y Bioquímica* (páginas 417-429).

Especificamos asimismo los últimos títulos: *La reconciliación en el S. de la Penitencia: su doble alcance eclesial y mistérico*, por G. Flórez García (pp. 431-459); *Estructura interna del S. de la Penitencia*, por el P. D. Fernández García (pp. 473-488).

Los dos estudios de tema libre son: *La colegialidad jerárquica en los concilios Vaticano I y II*, por el P. J. Salaverri de la Torre (pp. 491-517), y *Sacramento, Colegio y Sucesión episcopal*, por el P. B. Gómez Monsegú.

Se cierra el volumen con un *Índice de personas* (de todas las épocas) además del índice general.

J. Vives

WALTER ULLMANN, *A short History of the Papacy in the Middle Ages.* London, Methuen & Co., New York, Barnes & Noble, 1972, 390 págs.

El autor, que ocupa un puesto de honor en la historiografía del Medioevo europeo, se propone en este breve tratado esbozar en vista panorámica la historia del Papado como institución, que ha tenido tanta importancia en el desarrollo de las instituciones políticas y culturales de nuestro continente, durante aquella época.

No le interesa, pues, la biografía de los pontífices como individuos de mayor o menor prestancia. El Papado empieza a tomar personalidad destacada a partir de la época constantiniana y en el libro se dibuja a grandes rasgos su crecimiento, auge y cenit a fines del siglo XII y después su decadencia hasta la Reforma en estas principales fases: el Papado en el Imperio romano y sus conflictos con el gobierno imperial; el Papado en la conversión de Inglaterra, en su orientación occidental; el Papado y la Europa latina, y la Monarquía germánica; la época gregoriana, tensiones y conflictos, el Gobierno central y la Curia papal; declive gradual de la autoridad pontificia; las Cruzadas; Aviñón, Roma y Constanza con el Cisma.

El texto va libre de notas, pero al fin se da una larga lista de bibliografía dispuesta con referencia a las páginas del texto, es decir, como si fueran notas. Termina con la serie de los papas y un copioso índice de materias.

J. VIVES

ANTONIO DE LA TORRE Y DEL CERRO, *Documentos para la historia de la Universidad de Barcelona. I. Preliminares (1289-1451).* Introducción, notas y comentarios por JORGE RUBIÓ BALAGUER. Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1971, 72*-304 pàgs.

Cuique suum! Encara que l'obra va encapçalada pel nom, il·lustre, del catedràtic Antonio de la Torre (perquè, tal com diu Rubió, «a él se debe la idea y el propósito de publicar esta colección documental», p. 11*), el primer volum de *Preliminares* és íntegre del Dr. Jordi Rubió i Balaguer. Tota la contribució de De la Torre, transcrita al peu de la lletra, ocupa nou ratlles de la pàgina 12*, i encara no toca l'època estudiada en aquesta etapa prèvia! Per això, tot i que la idea inicial fos d'ell i que recollís molts de materials que segurament enriquiran els volums successius, cal que resulti clar que l'autor principal no és ell, sinó Jordi Rubió. Les autoritats de la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universidad de Barcelona haurien de fer el possible perquè la identitat de l'autor es manifestés de forma indubtable a la mateixa portada de l'obra — no cal dir que bo i reconeixent tot el que aquesta deu

al seu inspirador, Antonio de la Torre —. Però una cosa és l'inspirador i l'altra l'autor.

Aquest primer volum de preliminars, i d'acord amb el títol, està destinat, sobretot, a recollir la documentació que es troba en alguns arxius barcelonins sobre l'ensenyament en els seus diversos graus, fins al moment en què per privilegi d'Alfons el Magnànim, la ciutat fou facultada per establir un Estudi General (1450), mig segle després que el rei Martí l'Humà, en no veure secundada per la mateixa ciutat la seva intenció que Barcelona comptés amb facultats universitàries, hi havia establert pel seu compte l'Estudi General d'Arts i de Medicina (1401). Són 165 documents, que van del 1289 (Corts de Montçó) al 6 de març del 1451 (acords d'agraïment de la ciutat al privilegi del Magnànim). Procedeixen principalment de l'Arxiu de la Corona d'Aragó i de l'Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona i en menor mesura dels arxius eclesiàstics de la mateixa ciutat (els quals, però, poden encara reservar moltes sorpreses, com també l'Arxiu Vaticà).

Els cent seixanta cinc documents, que com diem formen la part central del volum, van acompanyats de detallades notes explicatives que els completen en l'aspecte històric. El doctor Jordi Rubió hi ha desplegat tota la riquesa de la seva erudició; gairebé no hi ha personatge o lloc, que surti citat en els documents, que no trobi explicació satisfactòria en aquestes notes. Erudició que forma tot un cos de doctrina en les pàgines de la introducció, on podem resseguir allò que és possible de saber ara sobre l'ensenyament a les institucions públiques tant de la Seu com de la Ciutat de Barcelona durant l'època estudiada, en els tres graus d'ensenyança elemental, d'arts i de facultats majors o pròpiament universitàries. Tot i presentar-se com a introducció, és clarament el resultat del treball concretat en el cos del volum. A l'hora de treure la suma dels seus estudis, Rubió cita els treballs més o menys paral·lels d'altres investigadors per a d'altres ciutats de la Corona d'Aragó i sobretot de la seva zona catalana: de Sanchis Sivera, per a València; de Revest, per a Castelló; de Sanç Capdevila, per a Tarragona; de Madurell, per a la Seu de Barcelona; de Batlle, per a Girona; de Gudiol i de Junyent, per a Vic; de Duran i de Gómez Gabernet, per a Cervera; de Gaya Massot i de Lladonosa, per a Lleida; de Segura, per a Igualada; de Pomar i Fuster, per a Mallorca, i de Roig i Rey, per a un conjunt de ciutats. És de doldre que el temps transcorregut entre l'enllestiment del manuscrit i la publicació del llibre no hagi permès d'aprofitar aportacions valuoses de darrera hora, com és ara el capítol que R. I. Burns dedica a l'ensenyament cristià públic a València durant la segona meitat del segle XIII en la seva obra *The Crusader Kingdom of Valencia* (1967).

Un dels punts en els quals insisteix el Dr. Rubió en el seu estudi preliminar és la distinció entre l'ensenyament primari de la llengua vulgar i l'estudi de la gramàtica llatina: «Con la palabra *littera* creo

que se significaba el aprender a leer, pero tanto con *grammaticalia* como con *scientia* se quería expresar la gramática latina» (p. 29*). L'autor veuria un cas concret d'aquesta situació en el fet que Alfons el Benigne demanava als seus informadors sobre Cerdenya que li escrivissin *romanaliter* per no haver-se de fer traduir llurs escrits (1330; cfr. p. 28). A mitjan segle XIV sembla que era una situació força general, àdhuc entre la clerecia; Guillem Anglès, el primer lector de teologia de la Seu de València, escrigué la seva *Exposició* (gairebé traducció literal, paraula per paraula) *breu gramaticalment en romans del canon* (València, Arxiu Catedral, 169, fol 107v-131v), «a instrucció et informació de aquells preveres qui gramaticalment no entenen lo canon... (f. 107v); en aquesta frase no sols es confirmaria la distinció entre els dos coneixements, ans encara la capacitat d'entendre el canon en llatí estaria vinculada a la *gramàtica*: «*gramaticalment* no entenen lo canon»; tota l'Exposició breu, encaminada a la intel·ligència del llatí, seria un exercici «gramatical», tal com consta en el títol.

El volum ofereix encara dos complements importants: una llarga bibliografia al final de la introducció (pp. 65*-72*) i un completíssim índex alfabètic (pp. 277-300).

Tot i les seves limitacions en quant a l'utilització dels arxius eclesiàstics, cal reconèixer que aquest volum de documents preliminars honora tant la institució que els edita, com, sobretot, l'autor. Reprenent una fórmula cara a sant Vicenç Ferrer els desitgem a tots dos que la puguin veure acabada «tost, tost e ben tost».

Penso que els elogis a aquesta obra no són excessius i que sobretot no priven de veure'n les limitacions; penso, per exemple, que una anàlisi de la cèlebre *Causa de l'any 1240*, de l'arxiu Catedral de Girona, hauria permès de precisar què podien ésser les escoles públiques catedrals als països catalans cap a la meitat del segle XIII: els canonges gironins es contraposaven als clergues que anaven a estudiar a universitats foranes, al·legant que «in ecclesia gerundensi certos habeant magistros et cantus et grammatice et dialectice facultatis per quos possunt instrui circa intelligendas scripturas et officium ecclesiasticum» (fol. 2r).

JOSEP PERARNAU

ALESSANDRO M. GALUZZI, O. M., *Pergamene, Codici e Registri dell'Archivio Generale dei Minimi*. Introduzione e inventario a cura di A. M. G. Roma, Edizioni della Curia Generalizia dei Minimi, 1970, XXX-128 págs., 2 láms.

En la introducción se esboza la historia del archivo muy tardíamente, dado el carácter eremítico de la Orden y por las dificultades que puso el convento de Sta. Trinità ai Monti, que se creía de régimen fran-

cés y exclusivo para franceses. Hasta el siglo XVIII no se puede formar un archivo general.

La descripción de la documentación, que comprende 127 pergaminos (años 1259 a 1968) y 151 entre códices y registros, distribuidos en ocho fondos distintos según su procedencia, es minuciosa. Se añade en apéndice un inventario inédito de mitad del siglo XVII del P. Zelosi: *Index bullarum, brevium, decretorum et aliorum*..., y otro índice muy completo de personas: de cuantas intervienen de una manera u otra en la documentación: destinatarios, de los de las notas de cancillería, de lugares.

J. VIVES

AVELINO DE JESUS DA COSTA, *Santa Iria e Santarém. Revição de un problema hagiográfico e toponímico*. Coimbra, Instituto de Estudos Históricos Dr. A. de Vasconcelos, 1972, 64 págs., 3 láms.

Ha sido muy debatido y nunca bien resuelto el problema de santa Iria (Herena, Irene) de Portugal, de la que da un testimonio el calendario mozárabe de León del año 1067. Según algunos, el nombre de la santa y su leyenda se habría formado de una falsa interpretación del topónimo Santarem y de ahí se forjaron las numerosas leyendas. Da Costa reúne y revisa en este estudio toda la documentación antigua sobre esta santa, menciones litúrgicas y leyendas, de las que buena parte reproduce en el apéndice.

Concluye prudentemente que lo más probable es que de seguro existió una santa portuguesa de tal nombre antes del siglo VIII, distinta de la bien conocida Irene oriental, compañera de Agape y Chionia, y que el topónimo Santarem deriva ciertamente del de la santa, como es creencia general. El que las leyendas en torno a dicha santa sean de pura fantasía no puede invalidar esta hipótesis bien defendible, aunque a nuestro parecer no queda del todo descartada la posibilidad de que sea un desdoblamiento de la santa oriental.

J. VIVES

Bibliothèque de l'École des Chartes. *Table des tomes CI à CXXII (1940-1964)*, par C. PRUNEF, sous la direct. de J. Glénisson et de J. Vielliard. París-Genève, Librairie Droz, 1972, 208 págs.

Precioso instrumento de trabajo este documentado índice de los tomos de veinticinco años de una revista tan importante para la historia de la cultura histórica. Se dan tres series de índices. I. *Table alphabétique*, la más extensa y fundamental (pp. 1-189). De gran utilidad el que en él, a más del muy detallado índice de asuntos o temas desarro-

llados en la revista, se nos facilite un *curriculum vitae* de un considerable número de archivistas y ex-alumnos de la «École des Chartes», tomado de las crónicas que acompañan a cada uno de los fascículos. Además nos enteramos de una gran cantidad de tesis doctorales presentadas o leídas por tales personajes, que en general son ya hoy destacados investigadores. El despojo de materias parece exhaustivo: de personas, lugares, asuntos, publicaciones, etc.

El segundo índice: *Table des documents datés* (pp. 191-201), no tan rico, recoge documentos desde el año 900 hasta el 1964. Los de los últimos años son generalmente decretos administrativos. El último índice: *Tables des facsimilés, dessins et plans,* sólo ocupa una página, ya que la revista no prodiga esta clase de ilustración.

El nombre de los directores y redactor de este trabajo explica su perfecta disposición tipográfica y metodológica, siguiendo y perfeccionando el modelo de sus antecesores.

J. Vives

Miguel de Epalza, *La Tupha, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de Abdalha al-Targuman (fray Anselmo Turmeda).* Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, 524 págs. (Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, *Memorie*, serie VIII, vol. XV).

Fray Turmeda, el franciscano apóstata, era ya muy apreciado y conocido como literato catalán por su *Libre de bons amonestaments* y *Disputa de l'Ase,* pero casi desconocida su principal obra *La Tupha,* escrita en árabe después de su conversión al Islamismo. El autor se inició como investigador en sus años de licenciatura de Letras tomando como tema aquella obra. En esta misma revista, en 1965 (vol. 38), ofreció nuevas aportaciones a la biografía de Turmeda y desde entonces se dedicó a preparar la edición crítica de *La Tupha.* Para ello emprendió largos viajes y estancias de estudio por todos los países árabes del Mediterráneo y otros asiáticos en busca en las principales bibliotecas de manuscritos y ediciones y en consulta con los eruditos de dichos países. Por esto este libro puede presentarse como la investigación más valiosa moderna sobre el tema y no es extraño que la haya acogido entre sus *Memorie* la prestigiosa Academia romana.

En la larga introducción (pp. 9-188) de tres secciones: I. *La Tupha y la Historia,* es decir, la biografía de Turmenda y la difusión de su obra polémica; II. *La ideología de la Tupha,* y III. *La Tupha como obra literaria.* Cuestiones principales en la biografía de Turmeda son averiguar las causas de su apostasía, que le debieron facilitar por una parte la decadencia de la Orden franciscana en tiempo del Gran Cisma, que aprovechó el espíritu aventurero de Turmeda. El autor no se declara abiertamente sobre la sinceridad de su conversión al Islamismo, que

hoy difícilmente puede admitirse. La difusión de su obra fue más bien tardía y particularmente por las traducciones turcas. De los 44 manuscritos conocidos, ninguno hallado en España, y ninguno datado antes del 1600.

Trabajo ímprobo y meritorio del autor el de enjuiciar la ideología de la Tupha en oposición a la cristiana, lo mismo que su estudio como obra literaria (léxico, gramática, dialectismos, estilo, etc.), pero aún mayor el de preparar la edición arábiga y la traducción castellana con el aparato crítico y tantas eruditas notas, en las que se aprovecha toda la bibliografía anterior de los autores árabes y europeos. La española no empieza hasta nuestro siglo XX.

Se cierra el volumen con un índice onomástico, o de nombres, que salen en la Tupha, personas y lugares, y otro de citas bíblicas y coránicas.

J. Vives

Don Michael Randel, *The Responsorial Psalm Tones for the Mozarabic Office*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1969, 300 págs.

En 1930 el Dr. Wagner, profesor de la Universidad suiza de Friburgo, escribió un interesante primer artículo moderno sobre la aún no descifrada notación musical mozárabe (Spanische Forschungen I, 2 [1930] 67-113), llegando solamente a descubrir una variedad constante de tonos para los responsorios del oficio, que se dividían en dos grupos. Principalmente y casi exclusivamente examinó el llamado *Libro de Horas* del rey Fernando, manuscrito de Santiago de Compostela.

El autor de esta monografía, que ha podido ver y comparar gran cantidad de los manuscritos con notación musical mozárabe, ha precisado bastante más y distingue cuatro grupos, como pone de manifiesto con la reproducción gráfica de centenares de formularios.

Aparte esta distinción de tonos responsoriales, el libro del Sr. Randel será muy apreciado por la copiosísima lista de responsorios por orden alfabético de los *initia* dada como apéndice, con indicación de su clasificación, de la fuente o manuscrito en que se halla, de la fiesta litúrgica u oficio a que pertenece y, casi siempre, con la correspondencia bíblica (pp. 106-294).

J. Vives

David Romano, *Elementos y técnica del trabajo científico*. Barcelona, Editorial Teide, 1972, 160 págs.

Aunque ya no faltan en España folletos que como el presente sirven para orientar en la metodología del trabajo científico, es de lamentar

que aún predomine en buena parte de nuestras revistas y publicaciones de tal carácter la falta de las normas más fundamentales establecidas por aquella ciencia tan descuidada en los centros universitarios.

Por esto hay que felicitarse que un profesor de Universidad haya redactado este trabajo que, según dice, recoge principalmente las lecciones dadas a sus alumnos, ya que es de esperar que se divulgue en las Universidades españolas, de donde salen los futuros redactores de libros y publicaciones periódicas de carácter científico, por bien que sería de desear que las normas básicas de metodología se hicieran también extensivas a toda clase de publicaciones periódicas y, en general, a toda obra didáctica y de información.

El trabajo del profesor Romano es, diríamos, de tipo *medio*, es decir, no tan extenso ni de tan elevado coste que pueda espantar a los futuros utilitarios, pero suficientemente desarrollado para que pueda considerarse guía adecuada para estudiantes y directores o encargados de publicaciones.

El solo esquema de un índice en dos partes, ya señaladas en el título: *Elementos* y *Técnica*, expuestas en ocho capítulos, hará patente esta suficiencia: 1.ª parte, caps. 1. *Las fichas*, y 2. *Medios auxiliares del trabajo*; 2.ª parte, caps. 3. *Tipos de trabajo*; 4. *Elección del tema*; 5. *Recopilación y estudio de los materiales*; 6. *Estructura del trabajo*; 7. *Elaboración del trabajo*, y 8. *Presentación e impresión*.

En la primera parte destacaríamos la clara y precisa exposición sobre la redacción y utilización de las fichas, y, en la segunda, las atinadas directrices para la elección y estructura del tema y la amplia información sobre bibliografía auxiliar.

Aunque insignificante, nos permitimos señalar la pega de que se dejen sin numerar las últimas diez páginas con los índices alfabético y general, imputable seguramente al editor, ya que esta anomalía, por desgracia, se presenta frecuentemente y no tiene justificación razonable.

J. Vives

Santiago Alonso, *El Pensamiento regalista de Francisco Salgado de Somoza (1595-1665). Contribución a la historia del regalismo español.* Salamanca, C.S.I.C., Instituto San Raimundo de Peñafort, 1973, 288 págs. (Monografías Canónicas Peñafort, núm. 16).

Nos hallamos ante una obra importante que da nueva luz a la claridad ya existente sobre el pensamiento jurídico-regálico de los siglos XV, XVI, XVII y siguientes.

Francisco Salgado de Somoza ocupa un lugar destacado en la historiografía del regalismo. La prueba está no sólo en la influencia que ha tenido en otros autores de los siglos XVII y XVIII, sino, y a primera vista, en las numerosas reediciones de que han sido objeto sus tratados de

manera especial *De regia protectione, De suplicatione ad Sanctissimum* y *Labyrintus creditorum*.

El estudio de Santiago Alonso, perfectamente estructurado y presentado con gran claridad, consta de tres partes. La primera, previos unos capítulos biográficos, pasa a estudiar la noción, causas y manifestaciones del regalismo de los siglos XV-XVII.

La segunda está toda ella dedicada al estudio minucioso de la doctrina de Salgado. Dios ha instituido, dice, dos autoridades bien definidas y delimitadas para el gobierno del mundo, para el logro de la *república cristiana*. El papa goza de poder espiritual mientras que el rey disfruta de la potestad temporal «como vicario de Dios, imagen suya, cuasi-dios en la tierra, sus ministros y vicegerentes». El rey ha recibido su autoridad no del papa sino directamente de Dios para defensa y protección del *bien público*, de los *súbditos*, especialmente de los clérigos, y de la *Iglesia* tanto particular como universal.

El Sr. Alonso se detiene con particularidad en el estudio del llamado *recurso de fuerza*. Salgado divide la *fuerza* que pueden ejercer las personas eclesiásticas en contra de las regalías del rey en tres puntos: «*no otorgar* curso a una apelación interpuesta contra una sentencia judicial eclesiástica; *de ejecutar cartas o bulas papales* perjudiciales al bien público — espiritual o temporal — o a los decretos tridentinos; *de violar el derecho de presentación* en los beneficios eclesiásticos pertenecientes al derecho de patronato real».

La tercera parte estudia el importante papel que Salgado ha tenido en el regalismo español y europeo subrayando el hecho de no ser original sino simple hombre de su tiempo con el mérito de haber sistematizado, al modo escolástico, el pensamiento jurídico-regálico.

El estudio del Sr. Santiago Alonso, mírese de donde se mire, está muy bien hecho. Permítaseme, no obstante, poner unas cortapisas a una afirmación que de pasada y sin darle importancia escribe en la conclusión refiriéndose, claro está, a Salgado: «A pesar de sus grandes errores doctrinales...». No creo por mi parte pueda honradamente decirse error objetivo a nada de lo que defiende Salgado de Somoza.

La obra aparece enriquecida con un esquema-índice situado al principio y con un índice de nombres de personas y lugares sito al final.

F. TORT

P. CORRADO M. BERTI, O.S.M., *Preghiera eucaristica penitenziale nella luce biblica e patristica*. Con prefazione di Mons. F. Angelini. Roma, Edizioni «Marianum», 1971, 64 págs.

El autor, que se ha especializado como teólogo en la preparación de textos para posibles Plegarias eucarísticas, da a conocer en este fascículo la que podría servir de base, previas las modificaciones convenientes,

para las misas de Cuaresma y actos penitenciales. El texto es de considerable extensión, pues se distribuye en 285 líneas. Lo más notable y útil son las consideraciones introductorias con que razona la estructura dada al texto en todas sus partes, principalmente con referencia a las fuentes escripturísticas y patrísticas.

J. VIVES

PETER R. BRACHMANN, *Roberto Nobili, 1577-1656. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*. Roma, Institutum historicum S. I., 1972, XXXII-270 págs. (Bibliotheca Instituti hist. S. I., vol. XXXII).

Por el subtítulo de este libro ya se puede adivinar que trata un tema de actualidad, de la oportunidad del diálogo entre Cristanismo e Induismo, ejercido y predicado durante cincuenta años por un insigne misionero del siglo XVII, el jesuita P. Nobili. Nacido en 1579 de noble familia emparentada con altos miembros de la jerarquía eclesiástica romana, entra en 1596, contra la voluntad de sus familiares, en la Compañía; previos los estudios de Teología (1600-1603) y sintiendo el fervor misional, desde Portugal navega hacia la India, a donde llega en mayo de 1605, y en 1606 pasa a Madurai, ciudad del interior, en donde ya había un misionero portugués, Fernandes, que seguía el método de misión corriente de sus connacionales. Nobili inaugura pronto un nuevo y audaz método. Estudia y domina pronto la lengua del pueblo, el tamil, y también la erudita de los bramanes, el sanscrito. Quiere conocer a fondo la doctrina, la filosofía y la vida ascética de éstos y la adopta en todo lo que permite la religión cristiana. Deja la sotana negra por la túnica larga color amarillento, *tagi*, con el cordón, propia de los bramanes; los imita en la comida y ascetismo y les muestra que su filosofía es compatible con la cristiana, más perfeccionada. Acepta la distinción de castas, pero defendiendo que también la casta inferior ha de gozar de los privilegios que la verdadera religión extiende a todos los mortales. Es decir, se considera y es considerado como un bramán más y logra así la conversión de no pocos de estos tan influyentes personajes.

Todo el libro, si no fuera por su documentación abrumadora de notas de archivo y de literatura histórica y polémica, se leería con el interés y facilidad de una novela histórica o gesta heroica. La lucha incesante de Nobili por sostener solo o con su compañero A. Vico su método de misionar, diferente del introducido por los portugueses y seguido generalmente por los religiosos todos, incluso los jesuitas. Lucha con Fernandes, con el visitador enviado desde Roma Nicolao Pimenta, provincial, etc., aunque también encuentra sostenedores como el arzobispo de Kranganur, el catalán Francisco Ros. Llega la disputa a Roma y en

principio lo defiende el P. General Aquaviva, pero siguen las vicisitudes años y años sosteniendo siempre Nobili con tesón y su vida ejemplar su método misionario hasta su muerte en 1656.

La fuente principal de documentación es la copiosa correspondencia de los actores, defensores y adversarios de Nobili, en los distintos grados de la jerarquía eclesiástica, en India y en Roma, conservada en el Archivum historicum S. I. de Roma, en el de la Orden de Shambangamur, en el de Propaganda Fide y en el Vaticano.

Oportuna introducción e índices de personas y materias con que termina el interesante volumen.

J. Vives

Francisco Javier Egaña, S. I., *Orígenes de la Congregación General de la Compañía de Jesús.* Estudio histórico jurídico de la octava parte de las Constituciones. Roma, Institutum historicum S. I., 1972, xxiv-386 págs. (Bibliotheca Instituti hist. S. I., vol. XXXII).

El estudio enunciado en el subtítulo de la obra supone la exposición histórica de los inicios de la Compañía de Jesús desde que son Ignacio se reúne con los primeros compañeros hasta su muerte (1556) y subsiguiente convocatoria de la Congregación General de 1558: historia de la formación de su régimen, de sus constituciones. Según se indica en el epílogo, pueden distinguise tres fases.

La primera carismática, en que predomina en el santo fundador y sus compañeros el espíritu carismático, el de hallar la voluntad de Dios según las enseñanzas de los Ejercicios espirituales, y él es elegido General.

La segunda sistemática, en que además se manifiesta abiertamente la influencia, en la formación y perfeccionamiento de los estatutos, de las constituciones de las órdenes monacales, particularmente de los Dominicos y Franciscanos y aun de la Regla de san Benito: elección del General y sus facultades y de otros cargos, informaciones, destitución o separación por causas graves, etc. Característica de la Compañía es la proposición de castigo severo para toda manifestación de ambición del cargo de General, ya para la propia persona, ya para un determinado compañero y en general cualquier ambición de cargos. Otra característica la de que el cargo de General sea vitalicio y no electivo por períodos determinados.

La tercera fase o jurídica es la de la 1.ª Congregación General que busca la fórmula de las Congregaciones Generales y el establecimiento de un órgano de gobierno. Especial intervención o influencia de la *Collectanea Polanci,* o apuntes del P. Polanco sobre las Constituciones anteriores.

Una serie de 15 apéndices documentales ofrecen los textos compa-

rativos de la citada *Collectanea*, de las Constituciones dominicanas y franciscanas y de fragmentos inéditos de las Actas de la Congregación General, entre otros.

J. VIVES

«Traza y Baza». Cuadernos hispanos de Simbología, Arte y Literatura. Palma de Mallorca, Estudio General Luliano, año 2, 1973, 160 págs.

A manera de revista, aunque sin periodicidad determinada, el Departamento de Arte de la Facultad de Palma de Mallorca, dependiente de la Universidad de Barcelona, ha iniciado esta publicación de contenido singular, ya que como tema fundamental aparece la Simbología tanto en el Arte como en la Literatura.

Destacamos por el carácter de nuestra revista los de simbología histórico-religiosa: *The claustral «Fons Vitae» in Spain*, por S. A. Kubler; *La significación Salomónica del templo de Huejotzingo (Méjico)*, por S. Sebastián; *Una serie iconográfica de los Sacramentos en Mallorca*, por F. Forteza Steegman; *La versión española del «Ars moriendi»*, por Cantarellas, y *De la nave de la Virgen a la Virgen de la nave*, por G. Llompart.

Presentación tipográfica moderna con las notas no a pie de página, sino en los márgenes interiores. Escogidas ilustraciones gráficas.

J. VIVES

Estudios sobre Balmes. Conferencias pronunciadas en Vich con motivo del Centenario de la muerte de Balmes. Vich, Patronato de Estudios Ausonenses, 1972, 300 págs.

En 1949 se tuvieron conferencias para conmemorar el centenario de la muerte de Balmes, pero quedaron inéditas. Ahora, como expone Camilo Riera en el prólogo de este volumen, se han reunido y publicado aquí, a excepción de la del P. Dr. Miguel Oromí, O. F. M., *El concepto de ciencia en Balmes*, porque ya se publicó en el vol. 7 (1948) 909-938 de «Revista de Filosofía». La del P. García Figar, O. P., *Crítica filosófica de lo religioso en Balmes*, se publica aquí resumida. Las otras diez conferencias de los Sres. C. Riera, P. Font y Puig, C. Crispín Ayala Duarte, A. González Palencia, F. Serrano Miras, E. Bullón y Fernández, C. Ruiz del Castillo, J. Larraz López, S. Cuesta S. I., E. Bilbao Eguía, que tocan temas filosóficos (tres), sociales (cuatro), políticos (tres).

A todos es patente el interés que ofrece la publicación de este volumen, para los estudios balmesianos de un modo particular.

J. ROIG GIRONELLA

GASPAR FELIU I MONFORT, *La clerecia catalana durant el Trieni liberal*. Barcelona, Institut d'Estudis catalans, 1972, 240 pàgs. (Memòries de la Secció històrico-arqueològica, XXIX).

Dels nou capítols en què es divideix el llibre només els cinc darrers responen perfectament al tema concret anunciat en el títol. Els quatre primers, quasi la meitat del volum, s'extenen a una temàtica més ampla, cosa que troba l'explicació en el prefaci, al manifestar que es canvià el propòsit del projectat treball. Això per altra part no representa un perjudici, ja que aquells primers capítols ofereixen una ampla i molt il·lustrativa introducció d'història general d'Espanya referent a la lluita entre liberals i absolutistes en el regnat de Ferran VII, tan fluctuant en la seva política, i en el que certament l'estament eclesiàstic de tota la nació, i no solament de Catalunya, jugà un gran paper.

La preparació de l'estudi en la part més valiosa ha estat l'escorcoll metòdic dels arxius eclesiàstics dels bisbats de Barcelona, Tarragona, Girona, Lleida, Vich, Seu d'Urgell, de Sant Joan de les Abadesses, demés dels municipals i generals més coneguts, així com la consulta de periòdics del segle passat i de tota la literatura impresa. Per això les aportacions més noves es troben a la segona part del llibre, que com hem dit es dedica especialment al tema.

El judici, que cal considerar ben objectiu, del autor respecte a la major part de la clerecia és el més sovint desfavorable per son partidisme absolutista, causa de les guerres civils tan funestes, per bé que, quan és just, no deixa de lloar les seves virtuts, com en el seu comportament durant la pesta de l'any 1821.

La tesis més o menys defensada per l'autor en ambdues parts del llibre és la de que fou una llàstima que no fos escoltada la veu dels clergues il·lustrats o liberals moderats que volien una renovació de l'Església i no la seva destrucció, objectiu dels exaltats i de la masoneria, com temien els absolutistes, no sens fonament, i posà de manifest la revolució del 1835.

J. VIVES

EUGENIO CORECCO, *La formazione della Chiesa cattolica negli Stati Uniti d'America attraverso l'attività sinodale, con particolare riguardo al problema dell'Amministrazione dei beni ecclesiastici*. Brescia, Morcelliana, 1970, 248 págs., 1 gráfico plegado (Publicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze teologiche, 7).

Aunque este trabajo quedó casi del todo elaborado en 1962-1963 antes de que el Concilio Vaticano II hubiera renovado la doctrina sinodal otorgando una mayor participación a representantes de diversos estamentos de la Iglesia, la documentación presentada aquí suscita no

poco interés, por ser como una demostración práctica de lo recomendado por el Concilio.

El estudio ofrece en su primera parte una amplia disquisición preparatoria sobre la actividad sinodal de la Iglesia en general a partir de los primeros concilios,. especialmente desde el de Nicea hasta Trento y hasta el Vaticano II en comparación con la actividad sinodal en los Estados Unidos.

La segunda parte expone a grandes rasgos la legislación conciliar en Estados Unidos apartir de 1791 y particularmente sobre las estructuras eclesiásticas en los concilios provinciales de 1829 a 1849, terminando con una síntesis doctrinal disciplinar de los concilios plenarios de 1852, 1861, 1884.

La tercera parte trata el tema particular de la legislación sobre el problema de la administración de los bienes eclesiásticos teniendo en cuenta la separación entre Iglesia y Estado y los «Trustees» con los desórdenes provocados por ellos, pero también con sus ventajas hasta su implícito reconocimiento. En el último capítulo se examinan las relaciones de la jerarquía y los laicos en la administración de los bienes eclesiásticos.

En apéndice lleva el volumen, en una larga faja plegada, una tabla comparativa de la actividad conciliar desde el concilio de Trento hasta el Vaticano II en todos los países del orde católico, por provincias y a cuatro columnas: 1563-1612, 1613-1848, 1849-1918 y 1919-1962, con indicación de todos los años en que se tuvieron reuniones conciliares en dichos países.

J. VIVES

Diccionario de Historia eclesiástica de España, dirigido por Quintín Aldea - Tomás Marín - José Vives. Vol. I: *A-C,* y II: *Ch-Man.* Madrid, Instituto Enrique Flórez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, XLVI+[32]+1408 págs., folio.

Audaz empresa la iniciada por el Instituto E. Flórez de dar un diccionario de Historia eclesiástica de España, seguramente el primero que poseerá un país o nación cristiana, de tipo altamente científico y de considerable extensión, ya que los diccionarios de esta índole conocidos son más bien de todo el orde cristiano, como, entre los más utilizados, la *Enciclopedia cattolica* del Vaticano, el *Lexikon für Theologie und Kirche* de la casa Herder o la *New catholic Encyclopedia* americana.

Historia eclesiástica en el sentido bastante amplio, como lo especifica en la Introducción la lista de secciones tratadas: *Arte sacro, Ciencias auxiliares, Concilios, Derecho canónico, Diócesis y Episcopologios, Escritores medievales, Espiritualidad, Geografía eclesiástica. Hagiografía, Hispanoamérica, Filipinas y Misiones, Historiografía, Iglesia y Estado,*

Instituciones eclesiásticas, Literatura religiosa, Liturgia y Arqueología cristiana, Monacato y monasterios, Música religiosa, Órdenes, Congregaciones e Institutos de perfección, Patrología, Santuarios, Teología, Universidades e Instituciones culturales, secciones encomendadas a un grupo de investigadores de las más distinguidas Instituciones universitarias, preferentemente eclesiásticas, de toda España y aun alguna del extranjero en las que figuran destacados profesores españoles o hispanistas, como el «Angelicum» y la «Gregoriana» de Roma o la Universidad de Friburgo de Brisgovia, y también, naturalmente, no pocos especialistas de los centros universitarios del Estado español.

Véanse los nombres de estos jefes de secciones. A más de los tres ya nombrados como directores de la obra, Dres. Quintín Aldea, Tomás Marín y José Vives, los profesores de las Universidades: Complutense de Madrid, Dres. Alfonso Gutiérrez y Rodríguez, Justo Pérez de Urbel y Ángel Riesco; de la de Valladolid, Dr. Gonzalo Martínez Díez; de la de Santiago de Compostela, Dr. Manuel C. Díaz y Díaz; de la Pontificia de Salamanca, Dres. A. García y García, Ursicino Domínguez del Val, y Luis Sala Balust (fallecido); de la Pontificia de Comillas, Dres. Rafael Hornedo, José Martínez de la Escalera y Gumersindo Bravo; de la Pontificia Gregoriana, Dr. Ricardo García Villoslada (de quien es la muy amplia Introducción historiográfica con que empieza el primer volumen), de Universidad de Santo Tomás (Angelicum) de Roma, Dr. Álvaro Huerga; de la Real Academia de la Historia, Dres. Pedro Sáinz Rodríguez y Miguel Batllori, además de los Dres. Demetrio Mansilla, obispo de Ciudad Rodrigo, José M.ª Llorens, investigador del C.S.I.C., y Baldomero Jiménez Duque, director del Diccionario de Espiritualidad. El gran número de colaboradores, que ya se adivina ha de ser muy elevado por los volúmenes publicados, sólo podrá saberse al quedar listo el último volumen.

Una recensión adecuada de la obra será mejor darla cuando se hayan publicado los otros dos volúmenes que faltan. Nos limitamos a señalar algunas características originales que se perciben en los ya editados. En primer lugar, la de reunir en visión panorámica en largos artículos toda la materia que después será desarrollada en artículos particulares. Así en la voz *Hagiografía* se da ya la lista de todos los santos y beatos españoles repartidos por épocas; en la voz *Escolástica*, toda la historia de las tendencias y autores distinguidos de esta escuela, aparte su artículo especial para cada uno de ellos; todos los Concilios reunidos: primero lo español en los ecuménicos y después todos los hispánicos propiamente dichos.

Otra característica, la manera abreviada de citar las referencias bibliográficas que son muy abundantes. Unas trescientas revistas se han dado cifras con la sigla R seguida de un numeral, y unas seiscientas obras, las más repetidas (repertorios, diccionarios, etc.), citadas igualmente con una sola sigla y un número, lo que representa una gran

ganancia de espacio. Unas tablas facilitan la pronta identificación de estas citas cifradas.

La sección de biografías de personajes ilustres o beneméritos en la actuación apostólica y cultural de la Iglesia española, que ocupa ciertamente grandísima parte del texto, se ha limitado casi exclusivamente al de personas eclesiásticas con rarísimas excepciones bien justificadas.

La presentación tipográfica con variedad de tipos y distribución lógica de conceptos produce excelente impresión.

F. DE P. SOLÁ, S. I.

PUBLICACIONES RECIBIDAS

José Ignacio de Algorta y Echevarría, III: *Nueva visión de la Filosofía. III Volumen de las Investigaciones neológicas del Realismo trascendental.* Barcelona, Universidad, Departamento de Filosofía práctica, 1972, 312 págs., 12.º

Afonso de Lucena, S. J., *Erinnerungen aus der Christenheit von Ómura.* De algunas cousas que ainda se alembra o P. Afonso de Lucena que pertenecem a Christiandade de Ómura (1478-1614). Ed. crítica por Josef Franz Schüttze, S. J. Roma, Institutum historicum S. J., 1972, xxiv-312 págs., 1 mapa.

Anselm M. Albareda, *L'Abat Oliba, fundador de Montserrat (971?-1046).* Assaig biogràfic. Nova ed. amb un pròleg de J. Massot i Muntaner. Montserrat, Publicacions de l'Abadia, 1972, 360 págs., 18 láms.

Armando Asti Vera, *Metodología de la Investigación.* Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1968, 196 págs.

Juan Eduardo Cirlot, *El espíritu abstracto desde la Prehistoria a la Edad Media.* Barcelona, Editorial Labor, 1970[3], 166 págs.

Pietro Conte, *Chiesa e Primato nelle lettere dei Papi del secolo VII.* Milano, Editrice Vita e Pensiero, 1971, xvi-586 págs. (Publ. dell'Università cattolica del S. Cuore, Saggi e Richerche, Scienze storiche - 4).

Eduardo Corredera, *La Escuela histórica ilerdense.* Pról. de J. M. Razquín Jena. Lérida, Instituto de Estudios Ilerdenses, 1971, 132 págs.

Leopoldo Cortejoso, *La feria de los milagros.* Alicante, 1969, 379 págs. (Publicaciones del fondo editorial del Excmo. Ayuntamiento. Serie premios literarios, I).

Alejandro Díez Macho, *El Targum. Introducción a las traducciones hebraicas de la Biblia.* Barcelona, C.S.I.C., Delegación de Barcelona, 1972, 120 págs.

Hermann Diener, *Zur Personlichkeit des Johannes de Segovia.* Ein Beitrag zur Methode der Auswertung päpstlicher Register des späten Mittelalters. Tübingen, Max Niemeyer, 1964, pp. 290-365 de «Quellen und Forschungen», Band 44.

HIPÓLITO ESCOLAR SOBRINO, *Planeamiento bibliotecario*. Madrid, Biblioteca profesional de ANABA, 1971, 128 págs.

MARIA LUÍSA ESTÁCIO DA VEIGA AFFONSO DOS SANTOS, *Arqueologia Romana do Algarve* (Subsídios). Vol. I. Lisboa, 1971, 304 págs. ilustr. con 168 figs. y planos varios. (Premio General França Borges.)

FRANCISCO FIGUERAS PACHECO (†), *Relación de hallazgos en el tosal de Manises (Alicante), 1933-1935*. Alicante, Publicaciones del Fondo Editorial del Excmo. Ayuntamiento, 1971, 212 págs.

PAUL FRAISE, *Manual práctico de Psicología experimental*. Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1910, 329 págs.

FULCANELLI, *El misterio de las catedrales*. Trad. de J. Ferrer Aleu. Esplugas de Llobregat, Plaza & Janés, 1970, 206 págs.

RENÉ HUBERT, *Historia de la Pedagogía. Realizaciones y Doctrinas*. Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1952, 332 págs.

AQUILIN IGLESIA FERREIROS, *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*. Santiago de Compostela, Universidad, 1971, 286 págs.

JOSÉ MARÍA IRABURU, *Fundamentos teológicos de la figura del sacerdote*. Burgos, Ediciones Aldecoa, S. A., 1972, 260 págs. (Facultad Teológica del Norte de España, 28.)

JOSÉ LUIS LARRABE, *El matrimonio cristiano a la luz de la Sagrada Escritura*. Madrid, 1972, 86 págs.

MATILDE LÓPEZ SERRANO, *La encuadernación española*. Madrid, Biblioteca profesional de ANABA, 1972, 168 págs.

A. DE LA TORRE, *Documentos para la hist. de Universidad de Barcelona*. I: *Preliminares (1289-1451)*. Introd., notas y com. por J. Rubió Balaguer, Ba. 1971, 72*-304 págs.

JOSEP M.ª MADURELL I MARIMON, *El paper en les Terres catalanes. Contribució a la seva història*. I. Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1972, 620 págs.

RICARDO MASSIF, *Pedagogía de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1965, 180 págs.

JESÚS MEJÍA ESCOBAR, *Obispos antiqueños*. Medellín, Editorial Granamérica, S. A., 168 págs, 16.º

PALMIRA ONNIS GIACOBBE, *Epistolario di Antonio Parragues de Castillejo*. Milano, Dott. A. Giuffrè, Editore, 1958, 268 págs.

JORGE PINELL, *Liber Orationum Psalmographus*. Colectas de salmos del antiguo Rito hispánico. Barcelona-Madrid, Instituto E. Flórez, 1972, 300+288 págs. (Monumenta Hispaniae sacra, serie litúrgica, IX.)

M.ª DEL CARMEN PALLARÉS MÉNDEZ, ERMELINDO PORTELLA SILVA, *El bajo valle del Miño en los siglos XII y XIII. Economía agraria y estructura social*. Santiago de Compostela, Universidad, 1971, 148 págs.

ANTONIO PAULÍ MENÉNDEZ, *Santa Maria de Valldonzella*. Barcelona, Tipografía Emporium, S. A., 1972, 198 págs., 23 láms. (1 en color).

DOMINGO DE PINHO BRANDÃO, *Epigrafia romana Coliponense*. Coimbra, Universidade, Instituto de Arqueologia, 1972, 152 págs., 13 láms.

FRANÇOIS PIROT, *Recherches sur les connaisances litteraires des Trobadours occitans et catalans des XIIe et XIIIe siècles*. Barcelona, 1972, 656 págs. (Memorias de la Real Academia de Buenas Letras, t. XIV).

MARTÍN DE RIQUER, *Guillem de Berguedà*. I: *Estudio histórico, literario y lingüístico*. II: *Edición crítica, traducción, notas y glosario*. Abadía de Poblet, 1971, 2 vols. de 294 y 348 págs. (Scriptorium Populeti, 5 y 6).

MANUEL RIU, *Santa Maria de Montbenet*. Notes documentals d'un antic monestir cistercenc de Monjes radicat a Berga. Extret de «Miscellanea Populetana», 1966, pp. 105-154.

LAUREANO ROBLES, *Isidoro de Sevilla y la cultura eclesiástica de la España visigoda*. Notas para un estudio del libro de las «Sentencias». León, 1970, 174 págs. (separata de Archivos leoneses).

ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE VALCÁRCEL, *Balmes, hombre y político de la armonía*. Vich, Conferencia el 10-VI-1972, 28 págs.

TERESA ROVIRA, *Bibliografía histórica del libro infantil*. Madrid, ANABA, 1972, 190 págs.

KARL STÖCKER, *Principios de Didáctica moderna*. Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1964, 326 págs.

J. VILA VALENTÍ, *L'altra cara de Catalunya: Un país d'agricultors*. Discurs. Barcelona, R. Academia de Bones Lletres, 1971, 60 pp.

FELÍO A. VILARRUBIAS, *Un vasco en la Corona de Aragón*. Barcelona, Diputación Provincial, 1970, 212 págs.

FRANCESC TAGELL, *Relació de la mort de Climent XII i de l'elecció de Benet XIV (1740)*. Edició, introducció i notes de Joan Mascaró. Barcelona, Departament de Filologia catalana, Universitat, 1971, 178 páginas.

ALBERTO VARVARO, *Premesse ad un'Edizione delle Poesie minori di Juan de Mena*. Napoli, Liguori, 1964, 130 págs.

A. LUIS VAZ, *O Cabido de Braga, 1071 a 1971*. Factos notáveis do país ligados à sua história. Braga, Editor J. Dias de Castro, 1971, 300 págs.

ASSOCIAÇÃO DOS ARQUEOLOGOS PORTUGUESES, *Actas das I Jornadas arqueológicas. Lisboa, 1969*. Lisboa, 1970, 420 págs., láminas y planos plegados.

Barcelona, archidiócesis. Guía de la Iglesia en la arch. de Barc. Barcelona, Secretaría general del Arzobispado, 1971, 284 págs.

UNIVERSIDAD DE BARCELONA, *Bibliografía de Felipe Mateu y Llopis, reunida en su LXX aniversario*. Barcelona, Departamento de Ciencias históricas, 1972, 156 págs.

La Crónica de Cerbonio Besozzi, De las Solemnidades, guerras y otros sucesos que tuvieron lugar después de la Dieta hecha en Augusta por el emperador Carlos V. Trad., introd. y notas por Cesare Malfatti. Barcelona, S.A.D.A.G., 1967, 242 págs., 16.º

Eschatologie et Cosmologie. Université libre de Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie, 1969, 200 págs. (= Annales du Centre d'Etude des Religions, 3).

Jahrbuch für Antike und Christenteum. Jahrgang 14 - 1971. Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1972, 186 págs., 26 láms., 4.º mayor.

UNIVERSIDAD DE BARCELONA, DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA LATINA DEL C.S.I.C., *Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae*. Fasc. 5 y 6: *clausacyrographare*. Barcelona, 1969-71, cols. 513-768.

(Acabado de imprimir en mayo de 1973)

Normas para la colaboración en la revista "Analecta sacra Tarraconensia"

Los artículos y notas que se ofrezcan para ser publicados en la revista deberán ser originales y de carácter estrictamente científico, redactados según las normas de la metodología y crítica modernas de tema histórico religioso o eclesiástico en sentido amplio.

El director de la revista ha publicado unas normas de Metodología (en el vol. XV, pp. 203-218 de esta publicación) a las que, en líneas generales, deberá ajustarse la redacción de los trabajos. Se recomienda la distribución sistemática de la materia, la sobriedad en el uso de notas bibliográficas, la uniformidad en la manera de citar libros y artículos de revistas y, sobre todo, el evitar digresiones largas que se aparten del tema principal propuesto, aunque en sí puedan ser valiosas.

Se recuerda particularmente que sólo deben ir con inicial mayúscula los nombres propios y no los nombres comunes como *obispo, diócesis, monasterio,* etc. Que sólo se han de subrayar para ir en cursiva los títulos de obras o artículos citados, no los nombres de revistas, colecciones, archivos o bibliotecas, fondos de estos centros, etc.

Por excepción pueden ir en cursiva las palabras o frases muy breves tomadas de lengua distinta a la del texto, o bien cuando, aun siendo en la misma lengua, se toman como ejemplos, así las palabras *obispo, diócesis, monasterio* en el párrafo anterior.

Sólo irán en versalitas los nombres de «autores» cuando se citan en las notas, pero no en el texto ni aun en las mismas notas cuando se introducen en la exposición de las ideas.

Para citar los artículos de revistas, además del nombre del autor y título del trabajo (completos o abreviados), el de la revista (sin artículos ni preposiciones) irá entre comillas, no en cursiva, y a continuación se dará el número del volumen en cifras arábigas; el año, entre paréntesis, y el número de la página o páginas citadas, por ejemplo: «Analecta sacra Tarraconensia» 28 (1955) 133-55.

Los originales se presentarán en cuartillas escritas a una sola cara en **líneas suficientemente espaciadas** para dar lugar a las correcciones, dejando, además un **margen blanco,** a la izquierda, de tres centímetros como mínimo. Las notas, al final, separadas del texto.

Se supone que los autores concedan un amplio margen de libertad a la Redacción para modificar los originales con el fin de adaptarlos a las citadas normas de metodología.

Los originales se enviarán al Director, R. Dr. José Vives, Durán y Bas, 9. — Barcelona - 2.